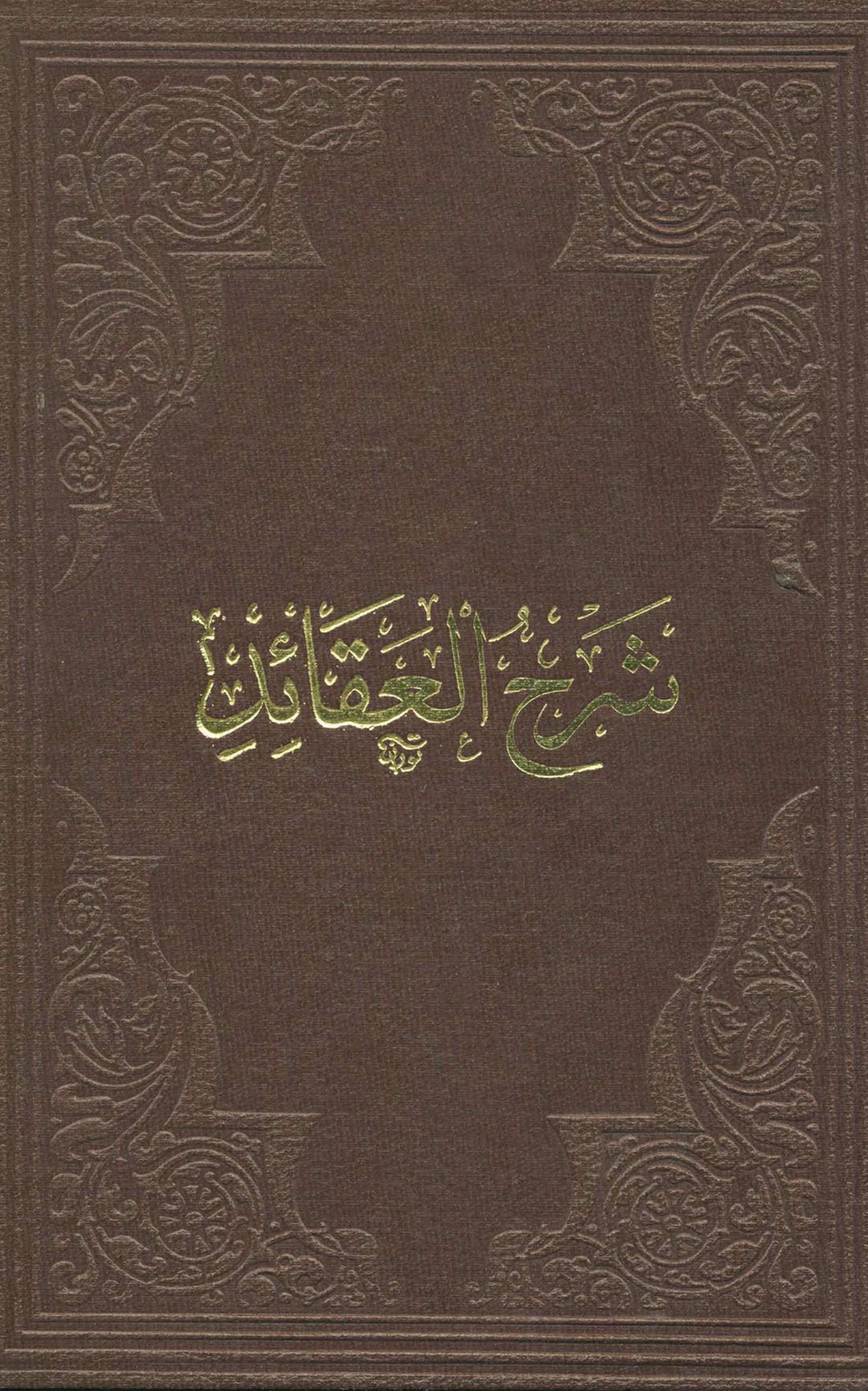

شرح العقائد

حاشية الكستلي على شرح العقائد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن وجب له الوجود * كما وجب له السجود * أفاض به الجود * ففاض عنه كل موجود * على ما شرح صدري لعقائد الاسلام * وحقائق الشرائع والاحكام * والصلوة ازكى ما كان * على اشرف من وجد في بقعة الامكان * وعلى آله البررة الكرام * وصحابته الخيرة العظام * ما لألأت الفور بالغور * وتلألأت النور في الدور * وبعد * فهذا عقد من الفرائد * علقته على شرح العقائد * للعلامة مسعود التفتازاني * اسعده الله بفوز الاماني * نظمته باقتراح جمع من الاخوان * وخلص الخلان * واعتنى بهذا الكتاب * من هو بمنزلة اللباب * من اولي الالباب * اكمل الورى * واكرم من فوق الثرى * لم تر ولم ير من يدانيه في الفضائل * ولم يسم ولم يسمع من حوى مثل معاليه في الاوائل * بوادر بديهته نهاية افكار الفضلاء * ونوادر كلمته بضاعة مصاقع الخطباء * لا يذكر فن الاوله فيه قدم راسخ * ولا يسمع رأي الاومحكم رأيه له ناسخ * لوفاضله ابن سينا * لفضله مهينا * ولوعاصره سحبان وائل * لما سمع بفصاحته من قائل * ولوخطب يوما لفاظ * قس بن ساعدة قبل ان فاظ * ولوكان اياس في زمنه * لما ذكر الناس من زكنه * ولوساجله حاتم في سخاوته * لسجل حتما على غباوته * ولوبارزه عمرو بن هند * لبرز عمرو في معرض فند * قدوة للطائفتين * اعيان الملة * واركان الدولة * واسوة في الفضيلتين * ما يقضى بالقوة النظرية * وما يبتني على القوة العملية * باسط بساط الامن والامان * ماهد مهاد العدل والاحسان * الصاحب الاعظم * والملك المعظم بدر الدنيا والدين * فخر الملوك والسلاطين * لا زال مسعودا * وكاسمه محمودا * ولحوزة الملة ركنا ركينا * ولبيضة الملك حصنا حصينا * واعلام العلوم تعلو بيمن عنايته على فرق الفرقدين * والوية الولاية تسمو بحسن كفايته الى سمك السماكين * وظهر كفه منهلا موروردا يزدحم عليه شفاه الصناديد والاقيال * وبطن كفه سماء هامراً يستنزل منه شآبيب المنى والآمال * فلقد عم العام * بأشمل الانعام * ولقد خص الخاص * بأجل الاختصاص * لكن الزمان الظلوم * والدهر العسوف الغشوم * قد عاقني

عن الاستسعاد بخدمته والاكتحال بتربة عتبته ۞ ولم يحظنى من جزيل نواله ۞ وجميل افضاله واسباله ۞ الاشفا من جرف هار ۞ لايسد ثلم خار منهار ۞ ولايشعب صدع بال ذى انكسار ۞ فكنت برهة من الزمان ۞ وامدا مديدا ابلانى فيه الجديدان ۞ اتحزن حينا واتأسف ۞ واتأوه طورا واتلهف ۞ واتعلل بلعل وليت ۞ واتمثل حالى بهذا البيت ﴿ شعر ﴾ «وبدر اضاء الارض شرقا ومغربا ۞ وموضع رجلى منه اسود مظلم» واجيل نظرى فى واحد من العمل ۞ ينظمنى فى سلك حصانة من الخدم والخول ۞ وكان التفكر يكدى والتدبر لايجدى ۞ لماله من الشان ۞ وارتفاع المكان ۞ مع مافى من اتضاع المال ۞ وعدم اتساع المجال ۞ حتى هدانى الله تعالى لتسويد هذه الاوراق ۞ وان لم يكن مما لاق بنظره اوراق ۞ لكن المرجو من سعة ساحة كرمه وفسحة باحة محاسن شيمه ۞ ان يعصمنى عن مواضع زلله ۞ ويغض الطرف عن مواقع خلله ۞ ويعذرنى فيما لم يصب فيه سهمى ۞ وان لم يصل الى تحقيقه فهمى ۞ فانى لقصور باعى عن امر التصنيف مقر ۞ وعلى هذا الاعتراف ماحييت مصر ۞ على ان الامر لله يفعل مايريد ۞

﴿ شرح عقائد ﴾
﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾
﴿ الحمد لله ﴾

وينقص من خلقه مايشاء ويزيد ۞ وهو المسئول لنيل الرشاد ۞ ومنه المبدأ واليه المعاد ۞ وها انا اخوض فى المقصود ۞ باذلا كنه المجهود (قوله بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله) بدأ كتابه بالبسملة وعقبها بالحمدلة اقتداء بالكتاب المجيد المفتتح بالتسمية والتحميد وعملا بالاثر المأثور والخبر المشهور كل امر ذى بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر وكل امر ذى بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم ومعنى بدأ الامر ذى البال باسم الله ان تصدر به وتجعله بادئ بدء وتجعل اول عمل تعمله ذكره فتعقبه بباقى عملك على ماهو الشائع المتبادر من بدأ الشئ بالشئ وقد نص عليه العلامة فى الكشاف ووقع عليه عمل اهل الحل والعقد من عهد رسول الله الى يومنا هذا ولهذا قالوا ان بين ظاهرى الحديثين تعارضا اذ العمل باحدهما يفوت العمل بالآخر فالباء للالصاق مثله فى قولك بدأت بكذا واقسمت بالله فان البدء اصق باسم الله لصوق الداء بالرجل والقسم بالله ولايجوز حملها على الاستعانة اذهى انما تتصور فى الامور التى لها شأن وخطر من حيث ان الحديث أفاد انها خداج ناقص لايعتد بها شرعا وان تمت حسا مالم تصدر باسم الله فكان بمنزلة آلة مستعان بها فى اتمامها واما البدء فى محقرات الامور فلا يتصور فيها ذلك لتمامها بدونه حسا وشرعا تيسيرا على العباد وصونا لذكر الله تعالى عن الابتذال ولا على الملابسة لانباء

الملابسة يفيد تلبس فاعل الفعل الذى وقع فى حيزه اومفعوله لمجرورها حال تلبسه بذلك الفعل كما فى قولك خرج زيد بعشيرته واشتريت الرحى بادواتها فيكون المعنى وجوب تلبس الفاعل بذكر اسم الله حال تلبسه بعمل اول جزء من الامر المشروع فيه فيفوت المعنى المراد على انه قد لا يمكن ذلك فى بعض الافعال كالاكل والشرب مثلا ومنشأ الاشتباه ماقيل من ان تعلق اسم الله بالفعل المقصود فى قول القائل باسم الله تعلق الاستعانة اوالملابسة فظن ان الحال فى لفظ الحديث على ذلك حتى قيل لاتعارض بين الحديثين اذ يمكن الاستعانة فى عمل واحد بامرين وكذا صور مثل ذلك فى التلبس بارتكاب التعسف ثم الآية الكريمة المبتدأ بها كتاب الله تعالى بيان لمعنى الحديثين وكيفية العمل بهما حيث وصف الله فيها اثناء التيمن باسمه بكونه معطيا لجلائل النعم ودقائقها فاتى بالحمد الذى هو الوصف بالجميل قبل الفراغ من امر التسمية فظهر ان التسمية لكونها ذكر الذات يجب تقديمها بوجه ما على الحمد الذى هو ذكر الوصف قدر ما يندفع به ضرورة امتناع الجمع بينهما فى البدء فيكون البدء بالحمد اضافيا قريبا من الحقيقى واما جعل الابتداء امرا عرفيا ممتدا فلا يخفى ما فيه وقد اجيب عن حديث التعارض

المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته *

بوجوه اخر غير طائلة لانطيل الكلام بذكرها (قوله المتوحد بجلال ذاته) * المتقدس اى المستبد به من توحد فلان برأيه اى تفرد به والمراد بجلال ذاته تنزهه عن سمات النقصان وغير ذاته تعالى لمافيه من وصمة الامكان لايخ عن النقصان واصل تفعل فيه ان يكون بمعنى استفعل كأن المتوحد برأيه طلب استبداده به ولم يرض بشركة غيره له ثم شاع فاستعمل فى كل من انفرد بشئ وحمله على معنى التكلف ثم جعله من قبيل تحلم الحليم اى بالغ اقصى جهده فى فعل الحلم ليفيد ضربا من المبالغة وجعل الباء فى بجلال ذاته للملابسة من ضيق الفطن فى معرفة اللغة حتى أبدع بعضهم لتفعل ههنا معنى هو الصيرورة من غير صنع ومثله تحجر الطين وفسره بانه صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير وقال ومنه التكون والتولد ولم يشهد بصحة ماذكره نقل ولادل عليه استعمال وتحجر الطين لم يثبت من العرب بل المستعمل عندهم استحجر الطين ومعناه تحول الفاعل الى اصل الفعل فان الطين تحول حجرا ويعبر عن هذا المعنى بالصيرورة نعم يستعمل عند الحكماء والاطباء تحجر الماء وتحجر المادة ويريدون به حصول اصل الفعل للفاعل على تمهل وتدرج كما فى تجرع وتعلم ومنه تكون وتولد (قوله وكمال صفاته) اراد صفاته الثبوتية ويقال لها الصفات الحقيقية وهى التى يتبادر اليها الفهم عند اطلاق الصفات فى عرفهم مثل العلم والقدرة والارادة وكمالها دوامها وعمومها وعدم تناهيها على ما ستقف عليها ولاشك ان صفات

(المخلوقين)

المخلوقين عارية عن هذا الكمال فيكون تعالى متوحدا به (قوله المتقدس) اى المتطهر والمتنزه والجبروت مثل العظموت فى الوزن وقريب منه فى المعنى يقال فيه جبروت اى كبر واراد بنعوت الجبروت صفات الافعال والشوائب الادناس والاقذار من الشوب بمعنى الخلط والسمات جمع سمة مصدر وسمت الشئ اذا أثرت فيه بكى استعملت فيما حصل بالوسم ثم شاعت فى كل علامة وفى عطف السمات على الشوائب مبالغة فى وصف افعاله تعالى بالاحكام والاتقان والعراء عن وجوه الخلل والنقصان (قوله والصلوة) لما كانت سعادة الدارين منوطة بمعرفة الاحكام الشرعية والعمل بها وكان أخذها من جهة النبى صلى الله تعالى وسلم ووصوله الينا من جهة آله واصحابه رضوان الله عليهم صارت الصلوة عليه اصالة وعليهم تبعا من روادف حمده تعالى فلاجرم اردفه بها والساطع الظاهر الجلى من سطع الصبح ارتفع والبينة الحجة الواضحة ولا يبعد ان يكون المراد بالبينات آيات القرآن وبالحجج ماعداها من المعجزات وفى افراد الساطع وجمع الحجج دلالة على ان الحجج مع تعددها فى ذاتها يجمعها معنى السطوع ويشملها بطريق التواطؤ ولوادعاء وكذا

المتقدس فى نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته ❊ والصلوة على نبينا ❊ محمد المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته ❊ وعلى آله واصحابه ❊ هداة طريق الحق وحماته ❊ وبعد ❊ فان مبنى علم الشرائع والاحكام ❊

الحال فى واضح البينات وضمير الحجج والبينات راجع الى النبى ورجوعه الى الله كما توهم بعيد فى اللفظ ركيك فى المعنى لان اضافة المشتق وما فى معناه انما هى باعتبار مفهوم المضاف فيكون المعنى ح المؤيد بحجج الله اى الدالة على الوهيته والمقصود انه عليه السلام مؤيد بالحجج الدالة على نبوته فيختل الكلام ولا يتضح المرام وفى وصف الآل والاصحاب بهداة طريق الحق وحماته اشارة الى وجه الصلوة عليهم وان طريق الحق محتاج الى من يحميه ويذب عنه ففيه رمز الى مباحث الامامة فتلخص لك مما سلف انه ضمن خطبته الاشارة الى مقاصد الفن على الترتيب المعتبر فيه من مباحث الذات واقسام الصفات والنبوة والامامة رعاية لبراعة الاستهلال (قوله وبعد فان مبنى الخ) اما ان يكون معطوفا على ماقبله عطف قصة على قصة والجامع ان ماسبق تمهيد للتصنيف وهذا بيان لسببه والعامل فى الظرف مايفهم من السياق من مثل اقول اواعلم والامر جار على ماسيق اليك ودخول الفاء مبنى على توهم اما اجراء للموهوم مجرى المحقق واما ان يكون مفصولا عنه فصل الخطاب وهو نوع من الاقتضاب قريب من التخلص واما مقدرة والفاء من قرائنها ودالة على مكانها وهى العاملة فى الظرف والواو مزيدة تعويضا عن صورة اما او تزيينا للفظ ولا يجوز الجمع

بينها وبين اما وما وقع فى عبارة المفتاح من قوله واما بعد فان خلاصة الاصلين فليس من الاقتصاب فى شئ بل ذلك فذلكة لما سبق وضبط اجمالى بعد بيان تفصيلى بمنزلة ان يقال وبالجملة والواو فيه للعطف وفائدة اما تأكيد مضمون الكلام واستدرار اصغاء السامع وتفصيل المجمل الواقع فى ذهنه فتأمل (قوله واساس قواعد عقائد الاسلام) الاسلام هو الدين المنسوب الى نبينا عليه الاسلام وعرف الدين بأنه وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات ولا شبهة فى انه يشتمل على اعتقادات حقة واعمال صالحة والاعتقادات كما سيجئ منها ما يقصد به العمل ومنها ما يقصد به نفس الاعتقاد والقسم الثانى هو المراد بعقائد الاسلام وهى قواعد له بنى هو عليها وانما كان هذا الفن لساسالها مع انها من مسائله لكونه عبارة عن الملكة التى يتوصل بها الى معرفتها وينقسم على تتمة لهذا الكلام وهذه القرينة اشارة الى قول صاحب المواقف فى عد منافع الفن الثالث حفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبه المبطلين وبالقرينة السابقة اشار الى قوله والرابع يبنى عليه العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤل أخذها واقتباسها وذلك لانه ما لم يثبت صانع قادر مرسل للرسل منزل للكتب لم يثبت كتاب ولا سنة وما يتفرع عليها من العلوم الشرعية كالتفسير

> واساس قواعد عقائد الاسلام * هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام * المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام * وان المختصر المسمى بالعقائد للامام الهمام * قدوة علماء الاسلام * نجم الملة والدين عمر النسفى اعلى الله تعالى درجته فى

والحديث والفقه وقد تحقق بما قررنا ان اضافة القواعد الى العقائد بيانية وانهما متحدان بالذات متغايران بالمفهوم والاعتبار يفصح عن ذلك لفظه فى شرح المقاصد حيث عرف الكلام بانه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الادلة اليقينية ثم قال وهذا هو معنى العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية فحرى لك ان لا تركن الى شئ مما يتكلفونه فى هذا المقام ويتعسفون لتوجيه الكلام (قوله هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام) لما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقق معناه اللغوى فى اغلب اجزائه واشرفها وتسميتها بالكلام لمناسبة اعتبرت بينه وبينها على ما سيجئ تفصيلها جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام سمة لها يعرف بها وعلامة تدل عليها رعاية لهذه النكتة (قوله المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام) اشارة الى منفعة ثالثة للفن هى للطالب بالنظر الى قوته النظرية كما ان المنفعة الثانية بالنظر الى اصول الدين والاولى بالنظر الى فروعه والغياهب جمع غيهب بمعنى الظلمة فذكر الظلمات مع الاوهام مجرد تفنن (قوله وان المختصر) شروع فى بيان شرف الكتاب المشروح والهمام الملك العظيم والمقصود

بيان علو درجة المص في العلوم الاسلامية تمهيدا لما هو بصدده والدين والملة متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فان الوضع الالهى المذكور باعتبار انه يدين له الناس اى يطيعه يقال له دين وباعتبار انه طريقة يسلكونها ويجتمعون عليها يقال له ملة يقال طريق مملّ اى ملحوب مسلوك وملات الثوب اذا خطته الخياطة الاولى وجمعت معلمه (قوله دار السلام) هى الجنة سميت بها لان اهلها يحيي بعضهم بعضا بالسلام قال الله تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وايضا اشرف تكرمة تنال اهل الجنة سلام قولا من رب رحيم وقيل لان من دخلها سلم من الآفات وعن قتادة رضى الله عنه ان السلام هو الله تعالى وداره الجنة فالسلام فى الوجه الاول اسم من التسليم بمعنى التحية وفى الوجه الثانى مصدر سلم وفى الوجه الثالث يحتملهما لكنه استعمل بمعنى التسليم من النقايص او بمعنى المسلم فى الاولى والعقبى (قوله يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد) غرة كل شئ اكرمه وهى فى الاصل بياض فى جبهة الفرس فوق الدرهم وفرائد الدرر كبارها واحدها فريد واراد بالفصول العبارات التى ينفرد كل واحدة منها

دار السلام * يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد * ودرر الفوائد * فى ضمن فصول * هى للدين قواعد واصول * واثناء نصوص * هى لليقين جواهر وفصوص * مع غاية من التنقيح والتهذيب * ونهاية من حسن التنظيم والترتيب * فحاولت ان اشرحه شرحا يفصل مجملاته * ويبين معضلاته * وينشر مطوياته ويظهر مكنوناته مع توجيه للكلام فى تنقيح * وتنبيه على المرام فى توضيح * وتحقيق للمسائل غب تقرير * وتدقيق للدلائل اثر تحرير * وتفسير للمقاصد بعد تمهيد وتكثير للفوائد مع تجريد * طاويا كشح المقال * عن الاطالة والاملال * ومتجافيا عن طرفى الاقتصاد الاطناب والاخلال * والله الهادى الى سبيل الرشاد * والمسؤل عنه نيل العصمة والسداد

بمسئلة من مسائل الفن فهى باعتبار ما فى ضمنها وتدل عليه من تلك المسائل قواعد دين الاسلام بها قيامه وعليها بقاؤه وعطف الاصول على القواعد قريب من التفسيرى واثناء الشئ تضاعيفه واحدها ثنى يقال انفدت كذا ثنى كتابى اى فى طيه واراد بالنصوص الالفاظ المستعملة فى معانيها الوضعية المتبادرة والمراد من اليقين المتيقن اى ما شأنه ان يتيقن وفص الشئ صفوته واصله فص الخاتم يعنى ان تلك النصوص باعتبار مدلولاتها خيار المسائل التى يجب اتقانها وتنقيح الجذع تشذيبه وهو قطع ما تفرق من اغصانه ولم يكن فى لبه والتهذيب التطهير (قوله فحاولت) اشار بالفاء الى ان ما بعدها اعنى محاولة الشرح الموصوف مسبب عما قبلها من شرف الفن وجلالة قدر المختصر

والمعضل بكسر الضاد المشكل من اعضل الامر وتوجيه الكلام ابداء وجهه وذلك اذا لم يكن ظاهرا وتحقيق المسائل اثباتها بالبرهان وتقريرها ذكرها وجعلها في قرارها وتدقيق الدلائل تطبيقها على المدعى وتحريرها تلخيص العبارة عنها والكشح مابين الخاصرة الى الخلف وهو اقصر الاضلاع يقال فلان طوى عنى كشحه اذا قطعك كأنه اخرج ودك عن داخله ويقال طويت كشحي على الامر اذا اضمرته وسترته والتجافى التباعد واراد بالاطناب الزيادة على القدر الذي يتضح به المعنى المراد وبالاخلال النقص عنه ﴿ قوله وهو حسبي ونعم الوكيل ﴾ ذكر رحمه الله في شرح التلخيص ان جملة ونعم الوكيل عطف اما على جملة هو حسبي فهو من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية واما على حسبي وعطف الجملة على المفرد وان صح باعتبار تضمن المفرد معنى الفعل لكنه في الحقيقة من عطف الانشاء على الاخبار ولم يرد بما ذكره ان هذا العطف غير صحيح بل غرضه التنبيه على انه لابد له من تأمل لتوجيهه وتعمل لتصحيحه ولقد صرح بذلك فيما نقل عنه حيث قال المقصود بذلك بيان الواقع لا الاعتراض ويؤيده استعماله في تراكيبه ووجه العطف الاول بعض المحققين بان قدر في المعطوف مبتدأ بقرينة ذكره في المعطوف عليه وجعله خبرا عنه

وهو حسبي ونعم الوكيل

بالتأويل المعروف في وقوع الانشاء خبرا للمبتدأ فصار جملة اسمية خبرية «اعلم» معطوفة على مثلها بلا محذور ووجه العطف الثاني بان لا يضمن المفرد المعطوف عليه معنى الفعل فلم يكن في قوة الجملة فلم يلزم عطف الجملة الانشائية على الجملة الخبرية بل على المفرد وقال لا محذور في عطف الجملة على المفرد ولا في عكسه بل يحسن ذلك اذا روعى فيه نكتة ثم قال ولا امتناع في عطف الجملة الانشائية على الاخبارية في الجملة التى لها محل من الاعراب لكونها واقعة موقع المفردات لا عبرة لنسبتها وأيده بالنقل عن العلامة واستدل عليه بوروده في افصح الكلام قال الله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان هذه الواو ليست من المحكى اذ لا مجال للعطف فيه الا بارتكاب تأويل بعيد لا يلتفت الى مثله بل من الحكاية فيكون الآية حجة على ماذكرنا قال وليس هذا الجواز مخصوصا بالجملة المحكية بعد القول اذ لا يشك من به مسكة في حسن قولك زيد ابوه عالم وما اجهله وعمرو ابوه بخيل وما اجوده وقد نوقش في كلامه بجعل الواو من المحكى اذ يمكن اجراء التوجيهين السابقين فيه وايضا حسن المثال المضروب من غير تقدير المبتدأ في المعطوف مم وجوابه ان امكان الاجراء المذكور مبنى على كون حسبنا خبرا عما بعده يعرف ذلك من له دربة في معرفة اساليب الكلام

وقد صرح به المعترض في توجيه اجرائه ومبنى ذلك الكلام على انه مبتدأ ومابعده خبره كما هو الظاهر المناسب للمقام على ان المبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر مطلقا في الكلام البليغ وعند خوف اللبس في مطلق الكلام * فان قلت قد ذكر الادباء ان اضافة كلمة حسب غير معرفة اما لكونه بمعنى الفعل ولهذا تقول مررت برجل حسبك فتجعله صفة وهذا عبدالله حسبك فتنصبه حالا * قلت غاية ذلك انها لاتعرف في بعض المواضع بناء على التأويل المذكور وقد صرحوا بكونه مبتدأ في مثل بحسبك زيد وهو شايع في كلامهم قال الشاعر * بحسبك في القول ان يعلموا * بانك فيهم غنى مضر * وفي الحديث بحسب ابن آدم اكلات يقمن صلبه الحديث ومما يدل على ذلك دخول ان عليه قال الله تعالى فأن حسبك الله واما المثال فتقديره زيد عالم الاب وجاهل جدا وعمرو بخيل الاب وجواد في النهاية وحسنه امر ذوقي يدرك ولايوصف ولايمكن اقامة البرهان عليه فلهذا احال معرفته على المسكة على ان تقدير المبتدأ فيه لايغنيه عن تأويل في الخبر وارتكاب يغنيه عن تقدير المبتدأ ثم انه صحح العطف المذكور تارة بجعل المعطوف عليه لانشاء التوكل فيكون من عطف الانشاء على الانشاء فعاد الاشكال الى عطفه على ماعطف عليه على انه مخالفة للظاهر من غير دلالة وتوجيه للكلام بما لا يرضاه صاحبه وبعد اللتيا والتى فهو انشاء لطلب الكفاية

* اعلم * ان الاحكام الشرعية

لا لماذكره واخرى بجعله من قبيل عطف القصة على القصة اذ لايعتبر فيه اتحاد الجمل المتعاطفة خبرا وانشاء بل في الغرض المسوق له الكلام لكن التحقيق ان القصة عبارة عن جمل متعددة متناسقة سيقت لغرض من الاغراض فاذا عطفت على مثلها فالملحوظ بالذات في ذلك العطف هو المجموع من حيث هو مجموع فلا يعتبر فيه الا ماهو من احواله من حيث هو كذلك ككونه مسوقا لغرض كذا بخلاف الخبرية اوالانشائية العارضة للنسب المعتبرة فيمابين اطراف الجمل الواقعة اجزاء منه فانها ليست من تلك الاحوال واعتبار مثل ذلك في الجملتين وان كان مما توهمه الشارح من ظاهر كلام الكشاف لكن لاتعويل عليه فهذا الكلام لايصلح لتصحيح العطف الا ان يقصد به الالزام على الشارح بناء على ماقال من انه ردهذا العطف وقد يقال الواو للاعتراض لاللعطف وهذا توجيه حسن لولا مكان الاختلاف في وقوع الاعتراض في آخر الكلام * هذا ماردنا ذكره مما قيل في هذا المقام * وما يتعلق به من النقض والابرام * ولذيل البحث بعد طويل * وتحقيق الحق فيه يقتضى مجالا فوق مجالنا (قوله اعلم ان الاحكام الشرعية) اراد ان يذكر قبل الشروع في المقصود مايفيد للطالب مزيد

استبصار فى طلبه ويحرك من جده ونشاطه فى تحصيله من تصوير الفن ووجه الحاجة الى تدوينه مع انه لم يكن فى زمن عظماء الملة وسبب تسميته باسمه وحوزه لجهات الشرف ونحو ذلك لكن لما توقف تصويره على الوجه الاكمل على تقسيم الاحكام الشرعية الى قسميها وتميز كل منهما عن صاحبه بالاسم والرسم وقدمهما مساس الحاجة الى التدوين لمعنى، واحد وجر ذلك حاجة الى معرفة احوال الادلة وتدوينها لاجرم ادرج فى كلامه تعريف الفقه واصوله وبيان الحاجة الى تدوينهما لما هو المقصود واراد بالاحكام النسب التامة التى يكون العلم بها تصديقا وبغيرها تصورا كما صرح به فى التلويح ويدل عليه سياق كلامه ايضا وبالشرعية كون العلم بها مأخوذا من الشرع توقف عليه اولا (قوله منها ماتتعلق بكيفية العمل) اى يكون المقصود من معرفتها اصلاح العمل والاتيان به على وجه مخصوص يثمر سعادة الدارين سواء كان طرفاها هو العمل اوشيئا من اعراضه اوالهيئات اللاحقة به اولا ومن ههنا قال بعضهم موضوع علم الفرائض مع كونه من العلوم العملية التركة ومستحقوها وان كان الاحسن ان يجعل موضوعه بل موضوع الفقه مطلقا هو العمل كما هو المشهور حتى ان وجد قضية لايمكن ارجاع موضوعها الى العمل الابتكلف بعيد وتعسف قبيح فيجب ان يجعل ذلك من قبيل المبادى وسميت فرعية لكونها متفرعة على الاحكام الاعتقادية على ماسبق الاشارة اليه وعملية لتعلقها بالعمل واقحام لفظة الكيفية مما لاحاجة اليه

منها ماتتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ماتتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها لاتستفاد الا من جهة الشرع ولايسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها وبالثانية

ولهذا لايقع فى عباراتهم فى الاغلب ولعل فائدتها ان المستفاد من تلك «علم» الاحكام لااصل العمل بل اعمال مخصوصة معتبرة بكيفية معينة وهيئات محدودة كما اشرنا اليه (قوله ومنها ماتتعلق بالاعتقاد) اى يكون المقصود هو الاعتقاد بمضمونها فقط كالاحكام المتعلقة بالتوحيد والصفات ووجه تسميتها اصلية ماعرفت من كونها مبنى الاحكام العملية واعتقادية لتعلقها به (قوله والعلم المتعلق بالاولى) اى التصديقات المتعلقة بالاحكام الشرعية العملية تسمى علم الشرائع والاحكام تسميتها بالعلم لانها معناه الاصلى واضافتها الى الشرائع لان تلك الاحكام لاتستفاد الا من جهة الشارع بأن ينصب دلائل وامارات تستخرج هى منها فيكون تلك الاحكام شرائع اى مشروعات من شرع بمعنى سن ويقال شبه تلك الاحكام بموارد الشاربة على ماهو المعنى الاصلى

(للشريعة)

لشريعة والى مطلق الاحكام لما ذكره الشارح من تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام (قوله وبالثانية) اى التصديق المتعلق بالاحكام الاعتقادية واعترض عليه بأن حجية الاجماع من الاحكام الاعتقادية كما صرح به في التلويح مع انها من مسائل اصول الفقه واجيب بان ذلك لا ينافى كونها من مسائل الكلام لجواز اشتراك العلمين فى مسئلة وفيه بحث فان موضوع اصول الفقه هو الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام وموضوع العلم لا يبين فيه فكيف يكون حجية الاجماع من مسائل علم الاصول بل الحق انها من مباديها الكلامية اذ هو العلم الاعلى الذى ينتهى اليه العلوم الاسلامية وفيه يبين مباديها وموضوعاتها وحيثياتها والمبحوث عنه فى علم الاصول هى العوارض اللاحقة له فى افادة الاحكام كركنه وشرطه وحكمه وسببه كان بحثه عن سائر الحجج من هذه الحيثية (قوله ولما كانت) شروع فى بيان الباعث على تدوين العلمين ودفع لما يتوهم من انه من محدثات الامور واحداث لما لم يكن فى الدين وقد قال عليه السلام شر الامور محدثاتها واياكم ومحدثات الامور ومن احدث فى ديننا هذا ماليس منه فهو رد وحاصله انه ان اردت ان البحث عن دليل وجود الصانع وتوحيده والنبوة وغيرها وبالجملة عن المبدأ والمعاد بدعة ومحدث فذلك ممنوع كيف والقرآن مشحون به وان اردت ان الاشتغال به على الوجه المتعارف فيما بيننا كذلك فسلم لكنه أمر حسن قد مس اليه حاجة لم تكن فى زمن الصحابة والتابعين وكذا الادلة المنصوبة والامارات الموضوعة للاحكام الفقهية كانت قائمة فى زمانهم وكانت الملكة المسماة بالفقه حاصلة لآحادهم وان لم يكن هذا الترتيب والتدوين وبالجملة فمن البدعة ماهى حسنة فان الزمان يختلف والاستعدادات متفاوتة فقد يستدعى الوقت مصلحة يجب على اهله رعايتها وان لم يكن الشان فيما سلف ذلك (قوله لصفاء عقايدهم) علة للاستغناء عن تدوين علم الكلام وقوله ولقلة الوقايع مع ماعطف عليه علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه قدمهما على ماعلل بهما لا للتخصيص اذ لا يناسب المقام على مالا يخفى بل ليقبل الذهن الحكم المعلل بهما اذا اورد عليه من غير توقف ولان تنظيم الكلام على احسن النظام وتنسيقه

علم التوحيد والصفات لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده وقد كان الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لصفاء عقايدهم ببركة صحبة النبى صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقايع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا وتقرير مقاصدهما فروعا واصولا الى ان حدثت الفتن بين المسلمين وغلب البغى على ائمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع الى العلماء فى المهمات

على اكمل الانتظام يقتضى هذا التقديم كما يظهر للناظر العارف باساليب الكلام (قوله فاشتغلوا بالنظر والاستدلال) لاستحصال المقاصد الكلامية وضبطها وتدوينها والمراد الاشتغال بها على الوجه المتعارف فيما بيننا من تحرير الدلائل وتلخيص المقاصد والقدماء لصفاء قرائحهم كانوا يستخلصون المقاصد من مقدمات مقنعة ويستيقنونها امابطريق الحدس واما بطريق الاستدلال من غير تكلف فى تحريرها وتطبيقها على القوانين (قوله والاجتهاد والاستنباط) لاستخراج الاحكام الفقهية وضبط مايحضر عندهم وقت الاستنباط واثبات ذلك فى الكتب لينتفع بها من بعدهم اما المقلد فيطبق عمله عليها فيما عن له فى الاغلب واما المجتهد فيقف منها على مظان الاجتهاد ووجوه الاستنباط فيسهل طريق الوصول الى مقاصده ويكون ذلك بمنزلة الارشاد له على ان العلوم انما تتكامل بتلاحق الافكار وحقائق الاحوال انما تنجلى بعد تصادم الآراء

فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه بأجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا مايفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجمالا فى افادتها الاحكام باصول الفقه ومعرفة العقايد عن ادلتها بالكلام

(قوله وسموا مايفيد الخ) اى سموا الملكة التى حصلت لهم من تتبع المآخذ وتأمل الموارد مع معرفة مواقع الاجتهاد وشرائط الاستنباط فتمكنوا بها من معرفة جميع الاحكام العملية عن ادلتها ولو بعد حين (قوله ومعرفة احوال الادلة اجمالا) أى سموا ملكة حصلت لهم من تتبع اللغة واستعمالات العرف والشرع واحوال دلالات العقل والنقل حتى تهيأوا لمعرفة احوال جميع الادلة الشرعية فى افادتها الاحكام على وجه الاجمال تهيؤاتاما (قوله ومعرفة العقائد) اى وسموا مايفيد معرفة العقائد من الملكة الحاصلة من ضبط المقدمات الصحيحة العقلية والنقلية مع معرفة وجوه الاستدلال حتى اقتدروا على معرفة العقائد عن ادلتها هذا مايدل عليه ظاهر كلامه ويوافقه صريح كلامه فى شرح المقاصد وههنا ابحاث الاول ان كل واحد من التعريفات الثلاثة منقوضة بمجموع الملكات الثلاث لصدق كل واحد منها عليها لايقال المراد الملكة الواحدة وهذه ملكات لانا نقول تلك الملكات اذا اجتمعت فى شخص واحد صارت حالة بسيطة هى مبدأ للعلوم الثلاثة وحالها فى ذلك حال الهيئة التأليفية على ان الملكة لوتعددت بتعدد متبوعها اوتابعها من العلوم لكان كل

علم عبارة عن ملكات متعددة فلم يصح تقييد الملكة بالوحدة وجوابه ان المراد بما يفيد في تعريف كل علم ماله نوع اختصاص بافادة معرفة معلوماته فلا نقض الثاني انه يلزم مما ذكر ان من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له معرفة شئ من مسائل العلوم الثلثة بالفعل كان عالما بها بالفعل وفساده ظاهر وجوابه منع حصول تلك الملكات من غير حصول معرفة شئ من المسائل نعم لايقتضى معرفة الجميع ولافساد فيه وتحقيق المقام ان العالم بكل صناعة بالحقيقة من عرف جميع مسائلها وللانسان بالنسبة اليه ثلث مراتب * الاولى تهيؤه له تهيؤا تاما بان يحصل عنده مباديه باسرها مع مايتوقف عليه استخراجه منها وتسمى هذه المرتبة بالنسبة الى ذلك العرفان عقلا بالملكة * الثانية استحضاره اياه بالفعل بان ينظر في مباديه ويحصله منها مشاهدا اياه ويسمى عقلا مستفادا بالقياس اليه * الثالثة ان يحصل له ملكة استحضاره بعد غيبوبته متى شاء من غير تجشم كسب جديد وتسمى عقلا بالفعل واسامى العلوم وضعت وضعا اوليا بازاء مايضاف اليه من انفس العلوم اعنى التصديقات المتعلقة بمسائلها لكنهم لما وجدوا مسائل بعض العلوم كعلم الفقه جزئيات متفرقة وقضايا متباينة لايضبطها ضابط ولايحصرها عدو حد بل تتكثر بتكثر الوقايع وتتزايد حسب تزايد الحوادث فلا يرجى حصول معرفتها باسرها بالفعل لاحد بل مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها اقاموا ملكة استنباطها لكونها مبدأ قريبا لها مقامها فسموها باسمها ووجدوا بعضا آخر منها شأنها غير ذلك بل مسائلها قضايا معدودة واحكام مضبوطة كعلم الكلام مثلا لكن التصديقات المتعلقة بها اعنى العقل المستفاد امر لايتيسر دوامه لنا بل كما يوجد يفقد وكما يحصل يزول أجروا ما هو ملاك الامر فيه اعنى ملكة استحضاره مجراه وسموها باسمه ثم انهم ربما تسامحوا فاطلقوا اسامى العلوم في بعض الاستعمالات على مسائلها كما اذا قيل فلان يعلم الفقه للعلاقة الظاهرة بين العلم والمعلوم ثم شاع ذلك وذاع حتى صارت اسماء لها ايضا فتخلص لك من ذلك ان اسامى العلوم تطلق على المراتب الثلثة المذكورة وعلى مسائلها فالاشارة الى تسمية كل منها باسم من الاسامى تقوم مقام الاشارة الى تسمية ماعداها به ايضا لكنه لما كان الحاصل للانسان الباقى معه مدة حياته من العلوم اما ملكة الاستنباط او ملكة الاستحضار حتى انه لايراد بقولنا فلان فقيه او متكلم غيرها أشار ههنا الى تعريفها وصرح بتسميتها بعد ما اشار الى تسمية انفس التصديقات كما هى الاصل فيما سلف فاذا تحققت هذا فلنرجع الى المقصود فنقول ان اريد بالملكة المذكورة الاستنباط كما هو الواجب في علم الفقه جعل ذلك عبارة عن اقصى مايرجى حصوله للانسان منه ومبلغ من بذل جهده في تحصيله وتقضى

وطره عنه فكيف يتوهم حصوله بدون معرفة شئ من مسائله وبالجملة فالاستعداد
التام للكل الذى اقيم مقام معرفة الكل مما تقضى العادة بامتناع حصوله بدون معرفة
كثيرمنه وان اريد بها ملكة الاستحضار كما هو الظاهر فى الاصولين فالامر اظهر لان
الشارح قد صرح بجواز كون المراد منها ملكة الاستنباط فى علم الكلام واذا جاز
ذلك فيه ففى الفقه اجوز بل نقول كلامه ههنا لا يخ عن الاشعار به فى الاصولين
لكنه موضع تأمل الثالث ماقيل من ان سياق الكلام اعنى قوله عن تدوين العلمين
وترتيبهما ابوابا وفصولا الخ يأبى عن حمل مايفيدعلى الملكات فان اريدبذلك ان التدوين
وكذا مابعده لكونه عبارة عن جمع الالفاظ المرتبة الدالة على المسائل وادراكاتها
بل عن اثبات النقوش الدالة عليها لايتعلق الابالمسائل وادراكاتها لانهما الموجودتان
فى العبارة والكتابة لاالملكات فيجب ان يكون التسميه والتعريف لاحدهما لاالملكات
يرد عليه ان كلامه لم يشعر بان التسمية بازاء المدون ويكفى فى انتظام كلامه ان يكون
معناه ان العلوم كانت حاصلة للاوائل لكن لم يعتنوا بتدوينها وتبويبا
وتمييز كل واحدمنها
باسم خاص لمعنى اغناهم

لان عنوان مباحثه

عن ذلك ولما زال ذلك المعنى ومست الحاجة الى ماذكردونها من بعدهم وسموا ماهو ما كان
حاصل لهم وقت التدوين بالفعل كما كان حاصلا للسلف وبه يعدون علماء كما هم
عدوا باسامى مخصوصة ووضعوا كلامنها بازاء نوع منه على انك عرفت ان بيان تسمية كل
واحد مما سمى باسم العلم يجرى مجرى بيان تسمية ماعداه بالشهرة حال هذه التسمية
فيما بينهم على الوجه الذى سلف تحقيقه ثم ان جعل المسمى والمعرف انفس المسائل مما يأباه
قوله يفيد معرفة كذا لان القول بان المعلوم مفيد العلم به مما لايتفوه به محصل والقول بان المسائل
لكونها مقرونة بادلتها تفيد مطالعتها معرفتها وقياس ذلك على قولنا خبر الرسول يفيد
كذا مشعر بان المراد بالمسائل الالفاظ الدالة عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم عليها فى
شئ من استعمالاتهم وكذلك يأبى جعلهما عبارة عن ادراكاتها اذالشئ لايفيد نفسه
والتمحل لتصحيحه باعتبار مغايرة مابين الشئ ونفسه بان يقال ثبوته من حيث انه
وصف من الاوصاف يفيد ثبوته من حيث هو هو على عكس قولنا ثبوت العلم
لزيد ثبوت صفة كمال تكلف بارد لايلتفت الى مثله لاسيما فى التعريفات وبعد ظهور
الوجه الصحيح اوبان المراد الفقه عبارة عن معرفة الاحكام العملية على وجه كلى غير متعلق
بشخص دون شخص وهى مفيدة لمعرفتها على وجه جزئى متعلق بشخص دون شخص
لو سلم استقامته فى الفروع فلا يتصور مثله فى الاصولين على مالايخفى (قوله لان عنوان مباحثه)

اى فى كتب القدماء ثم غير العنوان وبقى الاسم بحاله ﴿ قوله ولان مسئلة الكلام كان اشهر مباحثه ﴾ فسمى الكل باسم اشهر اجزائه وكأن التسمية كانت بعلم الكلام ثم اكتفى بالمضاف اليه كما فى شهر رمضان ويمكن ان يقال لما كان كلام الله تعالى موضوعا لبعض مسائله وقد كثر النزاع فى مباحثه سمى بالكلام لمجرد هذه المناسبة ﴿ قوله ولانه يورث قدرة على الكلام ﴾ فسمى به تسمية للسبب باسم المسبب ووجه آخر ان نسبة هذا العلم الى العلوم الاسلامية كنسبة علم المنطق الى الفلسفة فسمى بالكلام المرادف للمنطق تنبيها على هذا المعنى لكن نفع الكلام بطريق الفيض والاحسان ونفع المنطق بطريق الخدمة والآلية وكأنه نبه على ذلك بايقاع المخالفة اللفظية بين الاسمين ولعله تركه لبعده ومن توهم ان مآل الوجهين واحد فقد سها ﴿ قوله ولانه اول مايجب من العلوم ﴾ يعنى ان الكلام سبب لتعلم العلوم وتعلمها فكان سببا لها فى الجملة وعلم الكلام اول علم يجب ان يعتنى بشانه لانه اساس المشروعات ولان اول الواجبات اعنى معرفة الواجب تعالى منه فحين اعتنى بامره اطلق عليه اسم الكلام اطلاق اسم السبب على المسبب كما يقال فلان اكل الدم ثم لما اعتنى بشانه دون سائر العلوم لم يطلق عليه هذا الاسم وان جاز اطلاقه عليه للوجه المذكور تمييزا له عن غيره فصار علما له ﴿ قوله ولانه انما يتحقق بالمباحثة ﴾ وذلك لغموضه ودقة مسلكه وعظم الخطر فى امره فان الوهم يلابس العقل فى مباديه والباطل يشاكل الحق فى معانيه فينبغى ان يعتنى فيه بأخذه من افواه الرجال ولا يكتفى بالتأمل فى المآخذ ومطالعة الكتب المصنفة واما امتناع تحصيله بهما كما يفهم من ظاهر الشرح فغير ظاهر ولهذا لم يذكر هذا الوجه فى شرح المقاصد ﴿ قوله ولانه لابتنائه على الادلة القطعية ﴾

كان قولهم الكلام فى كذا وكذا لان مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه واكثرها نزاعا وجدالا حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن ولانه يورث قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة ولانه اول ما يجب من العلوم التى انما تعلم وتتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية اشد العلوم تأثيرا فى القلب وتغلغلا فيه فسمى بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح

هذاهو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة فى باب العقائد وذلك لان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصرى يقرر ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى على الله تعالى ونفى الصفات القديمة ثم انهم توغلوا فى علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة فى كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ ابوالحسن الاشعرى رحمة الله عليه لاستاذه ابى على الجبائى ماتقول فى ثلاثة اخوة مات احدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال الاول يثاب بالجنة والثانى يعاقب بالنار والثالث لايثاب ولايعاقب وقال الاشعرى فان قال الثالث يارب امتنى صغيرا وما أبقيتنى الى ان اكبر فاومن بك واطيعك فأدخل الجنة فقال يقول الرب انى كنت اعلم منك انك لوكبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا فقال الاشعرى فان قال الثانى يارب لم لم تمتنى صغيرا لئلا اعصى لك فلاأدخل النار ماذا يقول الرب فبهت الجبائى وترك الاشعرى مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال رأى المعتزلة واثبات ماورد به السنة ومضى عليه الجماعة

يريد ان المعتبر فى مسائله هواليقين فلابد من اقامة البرهان عليها بخلاف العلوم العملية فان الظن كاف فيها فيكتفى فيها بالامارات (قوله هذا هو كلام القدماء) اى الملكة التى لها اختصاص بافادة العقائد الدينية عن ادلتها اليقينية هوالعلم الموسوم بالكلام عند القدماء فيكون المذكور فى كتبهم هوالعقائد الدينية ومايتوقف بيانها عليه من غير تعرض لازيد من ذلك (قوله ومعظم خلافياته) اى مسائله الخلافية (قوله ونفى الصفات القديمة) اى الموجودة القائمة بذاته تعالى وقد وافقوا فيه الفلاسفة (قوله الاول يثاب بالجنة) لان الثواب حق مستحق على الله تعالى يستحقه المطيع بطاعته (قوله والثانى يعاقب بالنار) لان العقاب جزاء للمعصية يجب على الله تعالى اقامته (قوله والثالث لايثاب ولا يعاقب) اذلاحق له ولا عليه قيل امان يدخل الجنة فيثاب اوالنار فيعاقب اذ ليس فى الآخرة الافريقان فريق فى الجنة و فريق فى السعير واجيب بانه لو سلم صدق المنفصلة فلايستلزم دخول الجنة الثواب ودخول النار العقاب «فسموا» ومعنى كونهما دارى ثواب وعقاب ان الثواب والعقاب لايكونان الافيهما ولايخفى عليك ان الظواهر من الكتاب والسنة قدتظاهرت على ان دخول النار جزاء الكفر والعصيان والامة

(قداجتمعت)

قدا جتمعت عليه فالصواب الاقتصار على ان دخول الجنة لا يستلزم الثواب ﴿ قوله فسموا اهل السنة والجماعة ﴾ قال رحمه الله المشهور من اهل السنة فى ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابى الحسن على بن اسماعيل بن سالم بن اسماعيل بن عبدالله ابن بلال ابى بردة بن ابى موسى الاشعرى صاحب رسول الله عليه السلام اول من خالف اباعلى الجبائى ورجع عن مذهبه الى السنة اى طريق النبى عليه السلام والجماعة اى طريقة الصحابة وفى ديار ماوراء النهر الماتريدية اصحاب ابى منصور الماتريدى تلميذ ابى نصر العياضى تلميذ ابى بكر الجرجانى صاحب ابى سليمان الجرجانى تلميذ محمد بن الحسن الشيبانى من اصحاب الامام ابى حنيفة وماتريد قرية من قرى سمرقند قال وبين الطائفتين اختلاف فى بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء فى الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسب احدهما الآخر الى البدعة والضلالة ﴿ قوله ثم لما نقلت الفلسفة ﴾ هى الحكمة وعرفوها بانه علم يبحث فيه عن احوال اعيان الموجودات على ما هى عليه فى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ولها اقسام ثلاثة لان الموجود ان كان مستغنيا عن المادة فى الوجود الخارجى

فسموا اهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا فى الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية

والذهنى فالعلم الباحث عن احواله يسمى الالهى والفلسفة الاولى وان احتاج اليها فى الوجودين فعلمه يسمى الطبيعى وان احتاج اليها فى الوجود الخارجى دون الذهنى فهو العلم المسمى بالرياضى ولما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات واحوالها على وجود المحدث واحواله لا جرم شارك العلم الالهى والطبيعى فى كثير من المباحث لكن لما كان نظر العقل فى الكلام مقتفيا اثر هداه ❊ وفى الفلسفة مكتفيا بما يهواه وقع الخلاف بين العلمين فيما ضلت فى بواديه اوهامه ❊ وزلت فى مباديه اقدامه ❊ وصار تلك الاوهام ❊ شبها على قواعد الكلام ❊ فاوردها المتكلمون ❊ ليبينوا ما فيها من الخلل ❊ ويثبتوا العقول القاصرة عن الزلل ❊ ولما كان لها ارتباط ببعض آخر جر ذلك الى ادراجه وهلم جرا حتى خاضوا فى الرياضيات وهذا العلم الذى ادرج فيه معظم الطبيعيات والرياضيات هو الفن الموسوم بالكلام فيما بين المتأخرين تحول اليه

كلام القدماء شيئا فشيئا فكما اتفق الاختلاف في تدوين مسائله وقع في تعيين موضوعه فقال بعضهم هو ذات الله من حيث صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا وقال بعضهم هو ذات الله من حيث هي وذات الممكنات من حيث استنادها اليه تعالى وقال بعضهم هو الموجود بما هو موجود ويمتاز عن الالهي بكون البحث فيه على قانون الاسلام وجعله صاحب المواقف هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية وههنا نكتة اخرى لابد من التنبيه عليها وهي انه قد اتضح لك مما سلف ان المقصود من تدوين علم الكلام هو ضبط العقائد الدينية ومن تدوين علم الفقه هو التهيؤ لمعرفة الاحكام فقد لا يكون المحمولات في مسائلها اعراضا ذاتية لشيء واحد او اشياء متناسبة مطلقا او من جهة واحدة فلا بأس ان لا يكون لاحدهما موضوع معين يبحث عن اعراضه الذاتية على الوجه المعروف وانما يلزم ذلك في العلوم الحكمية حيث اراد علماؤها ضبط احوال الموجودات بقدر الطاقة البشرية فجعلوا كل طائفة من تلك الاحوال متعلقة بشيء واحد او اشياء متناسبة تناسبا يعتد به مطلقا او من جهة واحدة علما على حدة تفرد بالتدوين والتعليم فجاءت علومهم متمايزة بموضوعاتها وكذا الحال

ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد الى افساد عقائد المسلمين والخائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم منها الى سائر السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بهما ليتوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم فقال

في العلوم الادبية فاذا امعنت النظر في الاقوال الموردة لتعيين موضوع الفن فاوجدت فيها ما قالوه قولا شافيا ومنهلا عن شوب الكدر صافيا فليس فيه كثير بأس فتدبر لا اصابك من بأس (قوله رئيس العلوم الدينية) لنفاذ حكمه فيها (قوله وغايته الفوز) فان الاعتقادات الحقة مثمرة للسعادة بالذات وبما تقتضيه من عمل الصالحات (قوله وبراهينه الحجج القطعية) لما عرفت من ان الواجب في مسائله هو اليقين وانه لا يكتفى فيها بالظن والتخمين (قوله فانما هو للمتعصب في الدين) جعل المنع عن الاشتغال بعلم الكلام مقصورا على اربع طوائف الاولى من هو متعصب في دينه

ترويج مذهبه فيحرم لذلك تحقيق الحق فى مطالبه ٭ والثانية من لم يرزق فطنة تفى بتحصيل اليقين فنظره فى مباديه يفضى الى التشكيك فى قواعد الدين فعليه ان يتسم بسمة العاجز ٭ ويتدين بدين العجائز ٭ والثالثة من هو معوج فى الدين ٭ مخطئ طريق اليقين ٭ فغرضه من الاشتغال بمقاصده ٭ التمكن من ابطال موارده ٭ والرابعة من يتوغل فى الخوض فى الحكمة فيقع فى ظلمات الفلسفة ٭ فربما يعجب بفكره ورأيه والحق من ورائه (قوله قال اهل الحق) قيل اراد به اهل السنة والجماعة عبر به عنهم ترغيبا فى سلوك سنتهم والاقتداء بسنتهم لكنه رحمه الله اشار بالاقتصار على تفسير معنى الحق الى انه ليس المراد به طائفة مخصوصة بل المراد هو التعريض بان المخالف فى هذه المسئلة مبطل لا يعبأ به اصلا وبه يظهر ضعف ما توهم من ان مقول القول جميع ما ذكر فى الكتاب على انه مع بعده فى نفسه مما يأباه قول المص فيما بعد والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق (قوله واما الصدق) لما بين معنى الحق وموارد استعماله ومقابله وكان الصدق

(قال اهل الحق) وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق فقد شاع فى الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع وفى الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه (حقايق الاشياء ثابتة)

قريبا منه فى اغلب استعماله لانه مفسرا بما فسر به الحق ومستعملا فى الموارد المذكورة كان مظنة ان يتردد السامع هل هما يترادفان وهل بينهما تفاوت فى الاستعمالات وان مقابله ماذا فاورد كلمة اما ازالة لتردده وتفصيلا لمجمل الواقع فى ذهنه فذكران بينهما تفاوتا فى الاستعمال بان استعمال الصدق فى الاقوال اكثر من استعماله فى الموارد الاخر واستعمال الحق فى الكل على السواء وان مقابله هو الكذب عرفا وبه ظهر انهما مترادفان ولا تفاوت فيما بينهما غير ما ذكر ولهذا قال وقد يفرق بينهما (قوله ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه) اى كونه بحيث يطابقه الواقع وحاصل ما ذكره من الفرق ان الحكم المطابق للواقع له صفتان اعتباريتان كونه مطابقا بكسر الباء فيقال له الصدق لانه الاصل الذى يجب اعتباره ويوضع الاسم بازائه فان الاقرب الى الطبع ان يجعل الواقع اصلا ويقاس اليه الحكم الذى يتعرف حاله وكونه مطابقا للواقع بفتح الباء ويقال له الحق بالمعنى المصدرى لانه فى الاصل بمعنى المحقق والحكم فى هذا الاعتبار جعل اصلا ثابتا حتى قيس اليه الواقع والصفتان

متلازمتان لما علمت ان صيغة المفاعلة للمشاركة بين الاثنين (قوله حقيقة الشئ وماهيته ما به الشئ هو هو) جعل الحقيقة بمعنى الماهية ولم يعتبر فى مفهومها معنى التحقق لانه المناسب للسباق وفسرهما بما يعم الكلى والجزئى وتقديم الظرف للتخصيص اى به وحده لا مع غيره فخرج بذلك جزء الماهية وخرج بقوله هو هو الفاعل فان الشئ يكون به موجودا لا هو هو وخرج بتكرر الضمير الناطق بالقياس الى الحيوان فانه بالناطق وحده يصير انسانا لكن المراد ما به وحده يصير انسان انسانا لا غير فظهر بما ذكرنا انه لا حاجة الى ان يقال جميع ما به الشئ هو هو لاخراج الجزء وان تكرير الضمير لابد منه (قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض) فان كل عارض سواء كان غير لازم او لازما بينا او غيره فقد يمكن ان يتصور تقرر الوجود لمعروضه خارجا وذهنا من غير ان يتقرر له وجود وان كان هذا المتصور محالا فى نفسه بخلاف نفس الماهية والذاتيات فانه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود لشئ خارجا وذهنا من غير ان يتقرر وجود ماهيته او ذاتياته هناك فان التصور والمتصور محالان ههنا يظهر ذلك بالتأمل الصادق وتوهم بعضهم ان معنى كلامه انه يمكن تصور الانسان بدون تصور عوارضه فقيد التصور بالكنه اذ التصور بالوجه يمكن بدون التصور للذاتيات ايضا فورد عليه ان

> حقيقة الشئ وماهيته ما به الشئ هو هو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض وقد يقال ان ما به الشئ هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية

بعض العوارض اعنى اللوازم البينة لا يمكن تصور معروضه بدون « والشئ » تصوره فاجاب اولا بما ذكره بعضهم من جواز كون المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم على وجه الاخطار فيمكن تصوره بدونه فى الجملة وثانيا بان تصور الملزوم غير زمان تصور اللازم فانفك فى ذلك الزمان وبين ذلك بان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب موجب له والمعد جاز بقاؤه مع زواله وانت مع استغنائك عن هذه التكلفات بما قدم لك من الوجه الصحيح يجب ان تعلم ان انفكاك تصور اللازم عن تصور الملزوم يهدم قاعدة اللزوم البتة وعدم كونه سببا موجبا لا يقتضى كونه معدا ولا وجوب تقدمه بالزمان ولو كان معدا لما جاز مجامعته على ان من اللوازم ما لا يتم تصور ملزومه الا مع تصوره كاحد المتضايفين بالنسبة الى الآخر ومنها ما لا يتصور ملزومه الا بتقدم تصوره كالملكات بالنسبة الى اعدامها (قوله وقد يقال ان ما به الشئ هو هو باعتبار تحققه) اى فى ضمن افراده حقيقة فعلى هذا الاصطلاح لا يقال حقيقة العنقاء بل ماهيته بخلاف الاصطلاح السابق (قوله وباعتبار تشخصه هوية) فيكون الهوية بمعنى التشخص وهذا هو الاكثر

(وقد يستعمل)

وقديستعمل بمعنى الشخص وبمعنى الوجود الخارجي ايضا (قوله والشئ عندنا الموجود) اى هما متساويان صدقا واما انه هل هما مترادفان فذكر الشارح ان كلامهم متردد فى ذلك والمحققون على انه لاترادف بينهما الا ترى ان الممكنات محتاجة فى وجوداتها الى غيرها وغير محتاجة فى شيئيتها فان كل شئ شئ فى حد ذاته وان لم يتصور غيره اصلا ولهذا يوصف الماهيات بالوجوب والامكان نظرا الى وجوداتها ولايوصف بهما بالنظر الى شيئياتها ويفيد حمل الوجود دون الشيئية فالامر الخارجى باعتبار تقرره فى الخارج يقال له موجود وباعتبار امتيازه فيه عما عداه وصحة انفراده بالاحكام يقال انه شئ والمعتزلة لما اعتقدوا تقرر الاشياء فى الخارج منفكة عن الوجود صح عندهم امتياز المعدومات وانفرادها بالاحكام فى الخارج فاعترفوا بشيئيتها (قوله معناها بديهى

والشئ عندنا هو الموجود والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة معناها بديهى التصور فان قيل فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة قلنا المراد به انما نعتقده حقايق الاشياء ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض امور موجودة فى نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود وهذا الكلام ربما يحتاج الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله «انا ابو النجم وشعرى شعرى» على مالا يخفى

التصور) هذا هو المشهور فيما بين الجمهور من الحكماء والمتكلمين قالوا وهذا الحكم ايضا بديهى خلافا للامام فانه تصدى لاثباته بالبرهان ومنهم من تصدى لتعريف مفهوم الوجود زعما منه بانه كسبى ومنهم من قال بامتناع تصوره (قوله فان قيل) حاصله ان الوجود اما مرادف للشيئية اولازم لها فالحكم بالوجود على ماعلم اتصافه بالشيئية لغو وملخص الجواب ان اتصاف ذات الموضوع بعنوانه وان كان الاصح انه يجب ان يكون بالفعل لكن لايجب ان يكون ذلك بحسب الامر نفسه بل يكفى فى ذلك فرض العقل كذلك وهذا شان مانحن بصدده فانا لما نظرنا الى العالم شاهدنا امورا متقررة بحسب الظاهر متمايزة بالاسماء والاحكام فاعتقدنا انها اشياء فنحن نتوجه الى تلك الامور نستحضرها بلفظ الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذى هو فى الحقيقة عبارة عن الفرض العقلى ونحكم عليها بالوجود فى نفس الامر وظاهر ان ذلك حكم مفيد بل ربما لايكون بديهيا فيحتاج الى بيانه واثباته بالبرهان كما سيصرح بذلك قوله نجزم بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان ومثله قولنا واجب الوجود موجود فانا لما قسمنا المفهوم بحسب القسمة العقلية الى مايقتضى ذاته وجوده

اوعدمه اولايقتضى شيئا منهما حصل عندنا مفهوم يقتضى ذاته وجوده ثم صفا فنعبر عنه بلفظ واجب الوجود ونحكم عليه بالوجود الخارجي ونحتاج في اثباته الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت اذلم يعهد لنا شئ مفروض الاتصاف بالثبوت حتى نعبر عنه بلفظ الثابت فنحكم عليه بالثبوت في نفس الامر فالمفهوم من لفظ الثابت ما اتصف بالفعل في نفس الامر فيكون الحكم لغوا وليس مثله ايضا قوله انا ابو النجم بالنسبة الى من يعرف انه مسمى بذلك الاسم ولا قوله وشعري شعرى فان اتصاف ذات الموضوع فيهما بوصفه بالفعل بحسب نفس الامر لكن ليس ا راد من محموليهما مفهومه الظاهر بل ما يدل عليه بحسب الشهرة من كمال الفضل ونهاية البلاغة وبعده ❊ لله دري ما احسن صادري ❊ تنام عيني وفؤادي يسري ❊ مع العفاريت بارض قفر ❊ ولقد كشفنا بتوفيق الله عن حقيقة الحال وجلية المقال من غير لجلجة ولا مجمجة فدع عنك ماقيل او يقال فماذا بعد الحق الا الضلال (قوله وتحقيق ذلك) يريد ان الحكم يختلف باختلاف العنوان وباختلاف اخذ اتصاف الموضوع به بحسب نفس الامر او بفرض العقل والسر في ذلك ان كل قضية تشتمل على عقدين عقد الموضوع وهو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان وعقد المحمول وهو اتصافه بوصف

وتحقيق ذلك ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا (والعلم بها) اى بالحقايق من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها (متحقق) وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق

المحمول والاول يجب ان يكون معلوما مسلما والثاني مجهولا مطلوبا ثم ان عقد هو الجواب الموضوع قد يكون مستلزما لعقد المحمول استلزاما جليا فيكون الحكم لغوا وقد لا يكون كذلك بل اما لا يكون مستلزما او يكون مستلزما استلزاما غير جلي فيكون الحكم اذ ذاك مفيدا بديهيا محتاجا الى امعان في تصور الطرفين فقط او مع انضمام احساس او تجربة او حدس الى غير ذلك او نظريا محتاجا الى البيان (قوله من تصوراتها والتصديق بها) اى بوجودها واحوالها اى ثبوتها لها يريد ان المراد مطلق العلم بالشئ اعم من هذه الثلاثة اذ لا دليل على تخصيصه بواحد منها كما لا حاجة اليه ومن بديع القول ماقيل ان اللام ههنا لاستغراق الانواع بمعونة المقام وستقف على ما دعاه الى ذلك (قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق) يعني ان ضمير بها يعود الى حقايق الاشياء وهو عام مستغرق فيكون معنى الكلام العلم بجميع الحقائق تصوراً لماهياتها وتصديقا بها وباحوالها حاصل لنا ولا يخفى فساده فيجب ان يحمل على نوع منه هو التصديق

بها بقرينة المقام ولا حاجة في ذلك الى تقدير المضاف حتى يحتاج في تأنيث الضمير الى وجه سخيف كما توهم (قوله والجواب ان المراد الجنس) يعني ان المدعى ههنا ثبوت جنس الحقايق وتحقق جنس العلم بقرينة السياق على ان ماذكره لايستغني عن الحمل على الجنس ايضا اذ العلم بثبوت الجميع ايضا غير متحقق ورد هذا الجواب بانه لاغنى عن حمل الكلام على العلم بثبوت الحقايق اذ المقصود هو التنبيه على وجود الحقايق وتحقق العلم به حتى يستدل به على وجود الصانع فان الاستدلال لايكون الا بالمقدمات المعلومة واجيب بان الكلام على توجيه الشارح يدل على تحقق العلم بثبوت الحقايق مع تصوراتها والتصديق بها وباحوالها بناء على ذلك القول البديع والمقصود لايتم بدون هذا العموم لكن المعترض غفل عن وجوده ووجوبه ايضا ونحن نقول اولا مبنى هذا الجواب شيء لامستند له والشارح عنه بريء وثانيا القول بان المقصود الاستدلال وهو لايتم بدون التصديق بها فقط اومع تصوراتها والتصديق باحوالها ايضا على ما اشتمل عليه كلام المعترض والمجيب فاسد بل الغرض ههنا مجرد التنبيه على ان لجنس الحقايق وجودا في الجملة وان لجنس العلم المتعلق بها تحققا ردا لما ذكره السوفسطائية من نفيهما رأسا ثم بيان اسباب العلم حتى يحصل عندنا ان كل ماشهدت به تلك الاسباب فهو مسلم ثم تؤخذ الامور المعلومة بشهادتها مقدمات بما تمسك في المطلوب وهذا هو التحقيق الذي عليه الشارح حل كلام المتن فلا تكن من الخابطين خبط عشواء (قوله فمنهم من ينكر حقايق الاشياء) ويزعم انه ليس ههنا ماهيات مختلفة وحقايق متغايرة فضلا عن اتصافها بالوجود وانتساب بعض الى بعض على وجوه شتى بل كلها خيالات باطلة واوهام لااصل لها مثل مايظهر للحالم والمبرسم والحاصل انهم كما ينكرون العلوم التصديقية والقضايا المتعلقة هي بها كذلك ينكرون العلوم التصورية والماهيات المنكشفة بها (قوله ومنهم من ينكر ثبوتها) هم لاينكرون انفس الحقايق لكنهم ينكرون تحققها واتصافها بالوجود

والجواب ان المراد الجنس ردا على القائلين بانه لاثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها (خلافا للسوفسطائية) فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها اوهام وخيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر اوعرضا فعرض اوقديما فقديم او حادثا فحادث وهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولاثبوته ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك وهلم جرا وهم اللاادرية لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزاما انه

فى نفس الامر ويعترفون ثبوتها بالنسبة الى المعتقد حتى يقولون ان العسل مر بالنسبة الى المحرور وحلو بالنسبة الى غيره وليس فيه اجتماع النقيضين اذ ليس للعسل وجود فى نفس الامر فضلا عن تكيفه بالكيفيتين واللا ادرية امثل طريقة منهما حيث توقفوا عند اشتباه الامر لديهم ❊ والتباس الحال عليهم ❊ والعنادية اسوأ حالا حيث رفضوا الشهادات القوية والمشاهدات الجلية بشبهة فاسدة ومغلطة كاسدة وما احسن قول من قال ❊ وان لم يصدق فى ذلك المقال ❊ لا يمكن ان يكون فى العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا مذهبا ويتشعبون الى الفرق الثلث بل كل غالط سوفسطائى فى موضع غلطه (قوله ان لم يتحقق نفى الاشياء) يريد ان لم يكن النفى وصفا مخصوصا ومعنى معينا عارضا للاشياء ثابتا لها بل كان من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة لم تكن الاشياء منفية اذ المنفى هو الموصوف بصفة النفى واذ لا نفى فلا اتصاف لشئ من الاشياء به فيلزم تحقق الاشياء وان تحقق معنى النفى و تصف به الاشياء حتى انتفت فقد تقرر ماهية من الماهيات وتميز حقيقة من الحقائق فيلزم بطلان مذهب العنادية لانكارهم الحقائق لا العندية اذهم لا ينكرون الحقائق بل ثبوتها ولم يلزم ذلك مما ذكر ولهذا كان هذا الدليل قياسا

ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت وان تحقق والنفى حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم فقد ثبت شئ من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه انما يتم على العنادية وقالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا كما حول يرى الواحد اثنين والصفراوى يجد الحلو مرا ومنها بديهيات وقد يقع فيها الاختلافات وتعرض شبه يفتقر فى حلها الى انظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس فى البعض لاسباب جزئية

برهانيا صالحا لابطال مذهب الخصم لا لاثبات مذهبنا وهذا معنى كونه الزاميا «لا ينافى» لا ما توهموا من انه قياس جدلى مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم وان لم تكن مسلمة عندنا لظهور فساده بل الخصم فى هذه المسئلة لا يمكن مجادلته اصلا بذلك الوجه اذ لا يعترف بمعلوم كما صرح به الشارح فى آخر كلامه والشبهة انما نشأت مما قيل فى صناعة الجدل انه يفيد الزام الخصم فظن ان كل ما يفيد الزام الخصم جدل مركب مما هو مسلم عنده فتفرقوا فى تمام هذا الالزام على العنادية وفى عدم تمامه على العندية ظنا منهم انه اشارة الى ما ذكره فى شرح المقاصد من ان كلام العنادية والعندية مشتمل على تناقص ظ حيث جزموا بصدق المقدمات التى تمسكوا بها وباستلزامها لمطلوبهم وبحقيته فى نفس الامر وليس الامر على ما زعموا بل ذلك الزام على الطائفتين فى انكار تحقق العلم بحقايق الاشياء فى الجملة وهذا الزام على العنادية فى انكار انفس الحقايق على الوجه المحرر فى صدر البحث (قوله والحس قد

يغلط كثيرا) نسبة الغلط الى الحس تجوز باعتبار انه سببه كنسبة الحكم اليه وتخصيص غلطه ببعض المواضع باعتبار انه معلوم متفق عليه يؤخذ مقدمة يستدل بها على غلطه وعدم الاعتداد بشهادته فيما لم يظهر فيه غلطه اذ لا شهادة لمتهم (قوله لاينافى الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط) فان قلت انى لنا احاطة اسباب الغلط برمتها حتى يعرف انتفاء جميعها قلت لاحاجة لنا الى معرفة ذلك بل الواجب انتفاؤها فى نفس الامر وحصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل وما ظن من ان العقل ببديهته جازم بذلك فسهو ظ (قوله والاختلاف فى البديهى) جواب عن شبهة القدح فى البديهيات كما ان ماقبله جواب عن شبهة القدح فى الحسيات ومابعده جواب عن شبهة القدح فى النظريات واما قوله وتعرض شبهة يفتقر فى حلها الى انظار دقيقة فجوابه ان ذلك غير قادح لا فى الجزم بها ولا فى بداهتها لان العقل انما يجزم بها ببديهته لا بنظره حتى يحتاج فى ذلك الى دفع الشبهات ورفع الاحتمالات حتى لو عن له شئ منها لا يلتفت اليه ويعلم بطلانه اجمالا لكونه مصادما للضرورة ولو تصدى للحل فربما احتاج الى النظر والتأمل لكن لا لتحصيل الجزم بل دفعا للدغدغة الخ وجذبا بضبع الافهام القاصرة فى مظان الزلل (قوله وهو صفة يتجلى بها المذكور)

لاينافى الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف فى البديهى لعدم الالف اوالخفا فى التصور لاينافى البداهة وكثرة الاختلافات لفساد الانظار لاينافى حقية بعض النظريات والحق انه لاطريق الى المناظرة معهم خصوصا اللاادرية لانهم لايعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا اويحترقوا وسوفسطا اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف لان سوفا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا اى محب الحكمة (واسباب العلم) وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به اى يتضح ويظهر مايذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان اومعدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم

عرفه بناء على انه كسبى يمكن تعريفه لا كما قال الامام من انه بديهى ولا كما قال بعضهم من انه يعسر علينا تلخيص العبارة الكاشفة عن ماهيته واختيار هذين التعريفين لكونهما احسن ماقيل فى تعريفه واكشفه عن حقيقته والاول منهما احسن من الثانى لان مفهومه فى نفسه امر واضح وشئ جلى لايحتاج فى فهمه الى اضمار وتقدير ولا الى انظار دقيقة وابحاث عميقة ويمكن تطبيقه على المذهبين المشهورين من المتكلمين فى ماهية العلم والثانى لايوافقه فى شئ من ذلك كما نطلعك عليه فى موضعه (قوله ويمكن ان يعبر عنه) اشارة الى ان المراد بالمذكور ماصح ان يفسر بعبارة دالة عليه وان المراد بالذكر ماهو باللسان كما هو المتبادر لا ماهو بالقلب اوماهو خلاف النسيان (قوله فيشمل ادراك الحواس) وهو الموافق للمذهب

اليه الشيخ الاشعرى من ان ادراكها من قبيل العلم وهو المختار عند المتأخرين والجمهور على انه نوع من الادراك ممتاز عن العلم بالماهية وهو المناسب للعرف واللغة ﴿ قوله صفة توجب تميزا ﴾ لاخفاء ولاخلاف ان بين العالم والمعلوم نسبة خاصة بهاصار الاول عالما للثانى والثانى معلوما للاول وتسمى التعلق والتميز فذهب جمهور المتكلمين الى ان ذلك هو العلم اذلادليل على ثبوت الامر الزائد فجعلوه من مقولة الاضافة وفسروه بانه تميز لايحتمل النقيض واثبت بعضهم وراء ذلك صفة حقيقية هى مبدؤه وجعل العلم عبارة عنها فصار من الكيفيات النفسانية وصار تفسيره ماذكروه انه صفة توجب تميزا اى كشفا لشيء خرج به ماعدا الادراكات لايحتمل النقيض اى لايحتمله ولايجامعه بل ينافيه ويدفعه وحاصله انه لايكون معه عند المميز احتمال نقيض المميز وتجويز وقوع الطرف المخالف له لاحالا ولامآلا فخرج الوهم والشك والظن لان شيئا منها لايدفع النقيض بل يجامع كل منها احتمال وقوعه راجحا اومساويا اومرجوحا وخرج ايضا اعتقاد المخطىء والمصيب اذ يجامعه تجويز وقوع النقيض مآلا لانه لما لم يكن ثابتا مستندا الى موجب جازان يزول ويحصل بدله اعتقاد النقيض بخلاف العلم فانه لايبقى معه تجويز النقيض لافى الحال لكونه جازما ولافى المآل لكونه ثابتا فيكون العلم عبارة عن صفة ذات

صفة توجب تميزا لايحتمل النقيض فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعانى

تعلق فان تعلقت بما عدا النسبة التامة تسمى تصورا وان تعلقت بها تسمى « وللتصورات » تصديقا ايجابيا ان تعلقت بوقوعها وسلبيا ان تعلقت بارتفاعها وعلى التعريف الاول يكون عبارة عن نفس التعلق وينقسم الى التصور والتصديق باعتبار متعلقه على ماعرفت وهذا توجيه لهذا التعريف وجيه وتفسير لقيوده بالقبول جدير ليس فيه ارتكاب تكلف مستبدع ولاالتزام تعسف مستبشع * وتفصيل جملة ماقيل فيه ، وتمييز غثه من سمينه ببيان نفيه يستدعى مزيد بسط للكلام * يضيق عن احاطته نطاق هذا المقام ﴿ قوله بناء على عدم التقييد بالمعانى ﴾ المراد من المعانى ماليس من الاعيان الخارجية كليا كان اوجزئيا وقدمر الخلاف فى جعل الادراكات المتعلقة بالاعيان من قبيل العلم فمن انكره قيد التميز بما بين المعانى لاخراجه ومن قال به اطلقه لادراجه فان قلت كيف يستقيم هذا التقييد وقد يتعلق العلم بالاعيان الخارجية كما اذا علمنا بياضا مخصوصا فى محل مخصوص قبل المشاهدة وكما اذا تخيلنا بعد غيبة المادة قلت هذه مغالطة نشأت من اخذ ما بالذات مكان ما بالعرض فان المدرك اولا وبالذات فى الصورة الاولى مفهوم كلى وفى الصورة الثانية امر خيالى والخيالى وان كان لاشيئا محضا عندنا لكن يصح تعلق العلم به لاتعلق القيام به بل تعلق الوقوع عليه

وليس واحد منهما من الاعيان بل هما من قبيل المعانى لكن بمطابقتهما للامر الخارجى وكونهما وسيلة الى معرفته بوجه ما اشتبه الحال فيهما (قوله والتصورات بناء على انها لانقائض لها) اى لمتعلقاتها على ماصرح به فى بعض كتبه ولانه لاتناقض حقيقة بين الادراكات الاترى ان الايجاب والسلب مرتفعان عند الجهل والشك والمتناقضان لايصح ارتفاعهما كما لايصح اجتماعهما كوقوع النسبة وارتفاعها وفى قوله على مازعموا اشارة الى ضعفه فيه ذهابا الى المثل السائر ان زعموا مطية الكذب وقد صرح به حيث قال ان ذلك يبطل كثيرا من القواعد المنطقية ويوجب شمول التعريف للتصورات الغير المطابقة كما اذا تعقلنا الانسان حيوانا صهالا اللهم الا ان يقال انه ليس بتميز قال وفى اعتبار النقيض للتصور واخذ التصور العلمى مشروطا بالمطابقة وعدم احتمال النقيض ايضا اشكال ولعله اراد بتلك القواعد ماقيل من ان نقيضى المتساويين متساويان ونقيضى المتباينين متباينان ونقيض الاعم اخص وايضا عكس النقيض عبارة عن جعل نقيض المحمول موضوعا ونقيض الموضوع محمولا فيلزم على ماذكر بطلان الاحكام المتعلقة بعكس النقيض واراد بذلك الاشكال انه يلزم

وللتصورات بناء على انها لانقائض لها على مازعموا لكنه لايشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا ولكن

ان يكون تصور الشئ بوجه ما تصورا علميا مشروطا بالتصديق بثبوته له تصديقا يقينيا اذ مالم يحصل هذا التصديق عندنا لم يحصل عدم احتمال التصور للنقيض لكن التصديق مسبوق بالتصور فالمآل اما الدور او التسلسل على انك قد عرفت ان اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنوانى لايلزم ان يكون بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا حق لكن الاول فى غاية السقوط اذ المحمولات فى القضايا المذكورات ثابتة لما ارند بموضوعاتها فتكون صادقة قطعا غاية مافى الباب ان عقود موضوعاتها غير ثابتة حقيقة ولايضر ذلك فى ثبوت عقود محمولاتها على انه يمكن ان يتفصى عنه بارتكاب تأويل وهو ظاهر ثم ان العاقل اذا انصف وتأمل حال المعلومات التصورية نفسها مجردة عما يقارنها غالبا من وقوع نسبة ما ملحوظة معها اجمالا اوارتفاعها لم يجد بينها تنافيا وتدافعا اصلا بخلاف المعلومات التصديقية فانها على طريقين وقوع وارتفاع اذا لاحظهما العقل يجدهما متدافعين وجودا وعدما البتة واما قوله يوجب شمول التعريف للتصورات الغير المطابقة فقد اجيب عنه بان التصور لايتصف بعدم المطابقة اصلا وتحقيق ذلك ان كل علم تصورا كان اوتصديقا فله ارتباط عقلى بمتعلقه لانه ظل وحكاية عنه فهو بذلك الارتباط سبب

لانكشافه عندالعالم ولايمكن انيكون سببا لانكشاف غيره اصلا ولما كان المقصود من العلوم التصورية هومجرد ملاحظةماهي ظل له وحكاية عنه ليتمكن من اجراء الاحكام عليه ولاشك ان كل علم مطابق لما هو ظل له وستعرف معنى هذه المطابقة فيما بعد كان كل تصور مطابقا لمعلومه البتة بخلاف العلوم التصديقية فان المقصود منهاليس ملاحظة ماهي ظل له كائنا ما كان بل الوقوف على وقوع نسبة معينة بين مفهومين معينين في نفس الامر اوارتفاعها وهما طرفا نقيض احدهما واقع والآخر مرتفع البتة وكل واحد منهما يمكن ان يتعلق به تصديق يصير سببا لانكشافه على انه هو الواقع في نفس الامر فلاجرم كان العلم التصديقي يعرض من المطابقة وعدمها فما كان سببا لانكشاف ماهو في نفس الامر كان مطابقا وعلما وما كان سببا لانكشاف غيره يكون غير مطابق وجهلا لان كل واحد منهما انما يكشف معلومه على انه حال النسبة المعتبرة فاتضح ان كل تصور مطابق البتة بخلاف التصديقات واما تصور الانسان حيوانا صهالا فقد انكشف لك مما سبق ان لصورة الحيوان الصهال ارتباطا عقليا مع الفرس وافراده لايصير سببا الالانكشافه ولاخطأ فيه اصلا لكنك اخطأت فزعمت ان المعلوم المنكشف هو الانسان فالخطأ انما هو في هذا الحكم الضمني الاجمالي لافي التصور وكشفه لايقال قد يحصل مفهوم الحيوان الصاهل في الذهن فيجعل آلة

ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لايشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن (للخلق) اي للمخلوق من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق

لتصور مايطابقه من افراد الفرس فلا كلام فيه وقد يحصل فيه ويجعل آلة لملاحظة افراده فانه » الانسان فيقال مثلا كل حيوان صهال ضاحك فالمحكوم عليه ههنا هو زيد وعمرو وبكر فيكون الحكم صادقا قطعا مع ان تصور الموضوع مطابق اذ لايمكن ان يقال المتصور افراد الفرس والحكم عليها لانا نقول مفهوم الحيوان الصهال ليس بسبب الالانكشاف مايطابقه ويصدق عليه فان حكمت على ماهو سبب لانكشافه وآلة لملاحظته فحكمك انما هو على افراد الفرس وان حكمت على افراد الانسان وجعلت هذا المفهوم وسيلة الى ملاحظتها بناء على اعتقاد انه يطابق لتلك الافراد فاما ان الحاصل في ذهنك ليس مفهوم الحيوان الصاهل بل مفهوم آخر مطابق لتلك الافراد واما انك كنت قد تصورت افراد الانسان بوجه مطابق حتى اعتقدت وجود مفهوم الحيوان الصهال لها فههنا تنتقل من هذا المفهوم اليها انتقالك من اللفظ الى مسماه فذلك الوجه المطابق هو السبب لملاحظتها في الحقيقة لاهذا المفهوم وهذا هو السر في عدم اشتراط اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل فتدبر ولقد كشفنا بهذا الاطناب عن حقايق هي لب الالباب ودقايق تميز

القشر عن اللباب (قوله ينبغى ان يحمل التجلى على الانكشاف التام) بل يجب ذلك لانه هو المتبادر من لفظ التجلى ذهابا الى المبالغة المستفادة من صيغة التفعل بالطريق الذى سمعت يشهد بذلك موارد استعماله (قوله فانه لذاته لا بسبب من الاسباب) اراد ان ذاته تعالى كاف فى حصول صفة قديمة قائمة به تعالى يوجب انكشاف المعلومات له تعالى لانه كاف فى نفس الانكشاف على ما زعمه المعتزلة والفلاسفة فلهذا اردف قوله لذاته بقوله لا بسبب من الاسباب (قوله والا فالعقل) لما كان ملاك الامر فى الادراك الانسانى حسيا كان اوغيره هو العقل لما سيجئ من انه قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات اشتهر فيما بين الجمهور جعل العقل هو المدرك كما يقال القدرة صفة مؤثرة بخلاف الحواس وان صح اطلاق المدرك عليها باعتبار انها سبب للادراك فى الجملة (قوله كالنار للاحراق) هذا مبنى على ما عليه اهل اللغة من ان الادراك فعل من الافعال والمدرك فاعل والا فالعقل مبدأ القبول والنار مبدأ التأثير والايجاد على ان نسبة النفس الى ادراكاتها نسبة الفعل والتأثير عند المعتزلة اللهم الا ما كان ضروريا منها غير مقدور واما عند الاشاعرة فكما ان نسبة النفس الى ادراكاتها وسائر افعالها نسبة القبول والمحل كذلك

فانه لذاته لا بسبب من الاسباب (ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل) بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل فان قيل السبب المؤثر فى العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقه وايجاده من غير تأثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهرى كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق فى الادراك والسبب المفضى اليه فى الجملة بان يخلق الله تعالى فينا العلم معه بطريق جرى العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر فى الثلاثة بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادى والمقدمات قلنا هذا على عادة المشايخ فى الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة

نسبة النار الى الاحراق (قوله وانما الحواس والاخبار آلات وطرق) جعل الاخبار طرقا باعتبار انها بمنزلة الطريق فى وصول العلم الينا واما جعل الحواس آلات فاما ان يكون ذلك ايضا بناء على التشبيه والمجاز او جعل الادراكات من افعالها ظاهرا على ما عرفت وذلك لان الآلة هى الواسطة بين الفاعل ومنفعله القريب فى وصول اثره اليه فالآلة ما هى واسطة فى صدور الفعل من الفاعل لا فى قبول المنفعل ولهذا تراهم لا يفردون بها ذكرا بل يجعلونها من تتمة الفاعل ولا يبعد كل البعد ان يعتبر الآلة بالقياس الى المنفعل ايضا كما هو رأى من يجعل جملة الشرائط من تتمة العلة المادية (قوله هذا على عادة المشايخ فى الاقتصار على المقاصد

والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة) يريد ان المراد بالسبب هو المفضي في الجملة وهو غير منحصر في الثلثة لكن الغرض الكلامي غير متعلق بتمديد انواعه و تفصيل احكامها لان غرضه الاصلي هو ضبط العقائد الدينية وانما يبحث عن احوال الموجودات حسبما يحتاج اليه في ذلك بخلاف الفلسفي فان مقصوده ليس الا معرفة احوال الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر فلا يرخص له ترك النظر في شيء هو من جملتها فظهر انه ليس على المتكلم في الاعراض عن تلك التدقيقات عار وشنار ❊ ولا للفيلسوف من التعرض لها بدوخيار ❊ وانما جعل ذلك الاقتصار من دأب المشايخ لما عرفت من ان المتأخرين خلطوا بكلامهم الفلسفيات ❊ بل ادرجوا فيه معظم الطبيعيات (قوله عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لايشك فيها) يريد تفصيل الباعث على التعرض لبعض الاسباب المفضية واهمال بعضها فذكر اولا ان الحواس الظاهرة لاخفاء في ثبوتها ولا في مدخليتها لبعض الادراكات ولا مجال لجعل السبب في تلك الادراكات هو العقل لثبوتها في البهائم دونه فلا جرم جعلوها من الاسباب (قوله وكان مرجع الكل) اى في الاقسام الاربعة الى العقل اما رجوع البديهيات والنظريات اليه فظ واما رجوع التجربيات والحدسيات فلاحتياج كل منهما في معنى الى قياس خفي ينضم الى التجربة والحدس على انك قد سمعت ان ملاك الامر في الكل هو العقل (قوله بان لنا جوعا وعطشا) هذا من الامور المدركة بالوهم وتسمى وجدانيات وقضايا اعتبارية ولما لم يثبت الوهم عندهم نسبوها الى العقل واما ما يدركه البهائم باوهامها كادراك الشاة في الذئب معنى موجبا للنفرة وفي السخلة معنى يوجب العطف عليها فلو سلم ادراكها غير ما يناله الحس الظ فلا يلزم ان يكون بالعقل بل يجوز ان يكون بمجرد خلق الله تعالى من غير آلة او يكون لها آلة اخرى (قوله وان كان في البعض باستعانة من الحس)

عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لايشك فيها سواء كانت من ذوي العقول او غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي الى العلم بمجرد التفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم حادث هو العقل وان كان في البعض باستعانة من الحس (فالحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة (خمس)

(كالتجربيات)

كالتجربيات فان العقل لايستغنى فى الحكم بهما عن تكرر المشاهدة وكالحدسيات فان مباديها من المشاهدات (قوله بمعنى أن العقل بالضرورة حاكم بوجودها) فان كل احد يجد من نفسه تلك الادراكات وتعلقها بالآلات المذكورة (قوله فلايتم دلائلها على الاصول الاسلامية) فان مبناها على تجرد النفس وكون العلم بحصول الصورة وانه لايجوز ارتسام صورة المادى فى المجرد وانه لايكون الواحد مبدأ لاكثر من واحد وشئ منها غير مسلم عند المتكلمين (قوله بطريق وصول الهوا المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ) هذا كلام مشهور فيما بينهم لكن الامر لوكان كذلك لما ادرك جهة الصوت وقرب مبدئه اوبعده كما فى الملموس ولهذا قالوا وصول الهواء الى قرب الصماخ كاف فى ذلك ويمكن ان يجمع بينهما بان يقال وصول الهواء الى الصماخ وقرعه الجلدة المفروشة فى مقعرها شرط فى ادراك الصوت القائم بالهواء الحاصل فى داخل الصماخ وخارجه بان يدرك اولا مافى الداخل ثم يتبع مافى الخارج فيدرك جهته وقربه وبعده (قوله بمعنى ان الله يخلق الإدراك فى النفس

بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواس الباطنة التى اثبتها الفلاسفة فلايتم دلائلها على الاصول الاسلامية (السمع) وهى قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ تدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك فى النفس عند ذلك (والبصر) وهى قوة مودعة فى العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفترقان فتتأديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغيرذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها فى النفس عند استعمال العبد تلك القوة (والشم) وهى قوة مودعة فى الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى يدرك بها الروائح

عند ذلك) بطريق جرى العادة من غير تأثير من الحاسة كما يزعمه المعتزلة ولااعداد منها ولاارتسام صورة فيها كما يزعمه الفلاسفة (قوله تتلاقيان ثم تفترقان) امابان ينعطف النابت يمينا فينفذ الى الحدقة اليمنى اوينعطف النابت يسارا وينفذ الى الحدقة اليسرى على ما اختاره جالينوس واما ان يتقاطعا تقاطعا صليبيا على ماذكره غيره فهذه العبارة تنتظم على كلا المذهبين (قوله وغيرذلك مما يخلق الله تعالى الخ) مثل الطرف والحجم والبعد والوضع والتفرق والاتصال والعدد والسكون والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظلمة والتشابه والاختلاف وكالترتيب والنقش والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر والكثرة والقلة والضحك والبكاء والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب وكالرطوبة واليبوسة

وكالقرب والبعد قالوا هذه الاشياء مع ماذكره الشارح هى الامور المنكشفة بواسطة حس البصر ولا يضر كون بعضها راجعا الى البعض ولا كون بعضها عدميا لان الغرض تعديد مطلق المبصر واما المبصر اولا وبالذات فالمشهور عند الجمهور انه الضؤ واللون فقط وما عداهما انما يدرك بواسطتهما على قياس العرض الاولى وغير الاولى والمعدود من المبصرات عند الجمهور هو المبصر اولا وبالذات ﴿ قوله بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة ﴾ عند المجاورة ولا اشكال فيه على قاعدة الاسلام واما على اصول الفلسفة فلعل ذلك الهواء لا يخلو عن امتزاج من العناصر وتفاعل فيما بينها يقبل به مزاجا ما يستعد بذلك لقبول تلك الكيفية بل ولا يخلو فى الاكثر عن مداخلة اجزاء كثيرة متحللة من ذى الرائحة حتى ظن ان الكيفية المشمومة هى كيفية تلك الاجزاء البتة لكن الحق ان الشم يحصل بالطريق الاول ايضا ﴿ قوله بمخالطة الرطوبة اللعابية التى هى فى الفم بالمطعوم ﴾ فاما ان تتكيف تلك الرطوبة بكيفية المطعوم وتصل الى الذائقة فيكون المدرك كيفيتها لا كيفية المطعوم واما ان تصل اجزاء من المطعوم

بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى الخيشوم ﴿ والذوق ﴾ وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التى هى فى الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب ﴿ واللمس ﴾ وهى قوة منبثة فى جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به ﴿ وبكل حاسة منها ﴾ اى من الحواس الخمس ﴿ يوقف ﴾ اى يطلع ﴿ على ما وضعت هى ﴾ اى تلك الحاسة ﴿ له ﴾ يعنى ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز او يمتنع ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير الحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا فان قيل اليست الذائقة تدرك حلاوة الشئ وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود فى الفم واللسان ﴿ والخبر الصادق ﴾ اى المطابق للواقع

بدرقة الرطوبة اللعابية الى الذائقة فيدرك كيفية تلك الاجزاء نفسها « فان » على قياس ما قيل فى الشم ﴿ قوله وهى قوة منبثة فى جمع البدن ﴾ اراد به جميع ظاهره اى جلده كما صرح به بعضهم واما باطنه ففيه اشياء غير حاسة كالكبد والرئة والطحال والكليتين على ما صرح به فى الكتب الطبية ﴿ قوله من غير تأثير للحواس ﴾ لا على وجه الايجاد

كما هو رأى المعتزلة ولا بطريق الاعداد على ماهو قانون الفلسفة فظهران المذهب عند الطائفتين منع الجواز (قوله فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه اولا تطابقه) المراد من الكلام ماهو مصطلح الادباء ولاشك ان الكلام الخبرى يدل على نسبة تامة بين شيئين معينين اعنى تصديقا متعلقا بوقوع النسبة المعتبرة بينهما اولا وقوعها والتصديق كانبهت عليه ظل لمتعلقه وحكاية عنه يشاهد به حاله وبهذا الاعتبار يدل الكلام على وقوع تلك النسبة اولا وقوعها فى نفس الامر وذلك اعنى حال النسبة من الوقوع واللاوقوع فى نفس الامر هو المراد بالخارج والواقع ونحوهما فان اريد بالنسبة فى كلامه ذلك التصديق الذى يدل عليه الكلام اولا وبالذات على ماهو مختار بعض الافاضل فمعنى مطابقته وعدم مطابقته للواقع فى غاية الظهور وان اريد بها مايدل عليه ثانيا وبالعرض

فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا اولا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من اوصاف الخبر وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشئ على ماهو به اولا على ماهو به اى الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع اولا تطابقه فيكونان من صفات المخبر فمن ههنا يقع فى بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفى بعضها خبر الصادق بالاضافة (على نوعين احدهما الخبر المتواتر) سمى بذلك لما انه لايقع دفعة بل على التعاقب والتوالى (وهو الخبر الثابت على السنة قوم لايتصور تواطؤهم)

من الوقوع واللاوقوع على مايصرح به الشارح كثيرا فالحال فى عدم المطابقة ايضا ظاهر لان التصديق اذا لم يكن مطابقا كان مايشاهد به ويكون آلة لملاحظته من حال النسبة غير حالها الواقع وغير مطابق له ايضا واما اذا كان مطابقا فالملاحظ به نفس الواقع والمطابقة لا تتصور الا بين الشيئين وغاية مايمكن ان يقال ان تلك الحال من حيث انها مشاهدة بالتصديق ومدلولة للفظ الخبر غيرها من حيث هى هى وواقعة فى نفس الامر فيفرض المطابقة بينهما بهذا الاعتبار فتدبر وتخبر (قوله اى الاعلام بنسبة تطابق الواقع اولا تطابقه) اراد بالنسبة التامة الوقوع او اللاوقوع اذ هو المقصود بالاعلام والتصديق فانه وان كان معلما حقيقة لكن لايلتفت الى اعلامه ولايعتد به ولايقال ان الخبر اعلمه وظهر من تفسيره ان المراد بالشئ هو النسبة وبما هو ملتبس به هو الوقوع واللاوقوع وقد يقال المراد بالشئ المخبر عنه وهو المحكوم عليه على ماهو المناسب للعرف واللغة وبما هو به ثبوت المسند له او انتفاؤه عنه (قوله لانه لايقع دفعة بل على التعاقب والتوالى) والتواتر لغة التتابع واصله من الوتر يقال واترت الكتب فتواترت اى جاءت بعضها فى اثر بعض وترا وترا

من غيران ينقطع ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اى واحدا بعد واحد واصله وترى (قوله اى لايجوز العقل توافقهم) لاقصدا بطريق المواضعة ولا على سبيل الاتفاق وفيه اشارة الى ان شرط التواتر عدد شأنهم هذا الان لايحصرهم عدد ولايحويهم بلد كما ذهب اليه جماعة ولا اختلاف دينهم ونسبهم ووطنهم كما اشترط طائفة ولا وجود المعصوم فيهم كما اوجبه الشيعة ولا اسلامهم وعدالتهم كما قال به جمع ولا عبرة فيه ايضا بعدد معين مثل خمسة او اثنى عشر او عشرين او اربعين او خمسين او سبعين على ما اعتبر كل واحد منها قوم تمسكا بما لا مساس له بهذا المطلوب وقد فصل تمسكاتهم مع الجواب عنها فى المطولات (قوله ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة) يريد انه ليس لبلوغ المخبرين حدا لايتصور تواطؤهم على الكذب ضابط معلوم سوى حصول العلم للسامع من خبرهم بلا ارتياب فيه ولا اضطراب فان ذلك اثر له ظاهر يصدقه ومسبب عنه معلوم يحققه (قوله والاول اقرب) اى معنى (وان كان ابعد) اى لفظا اما الثانى فظ واما الاول فلان ذكره هذا القيد على ذلك التقدير يكون حشوا بل مفسد الاشعاره بأن العلم بالملوك الماضية

اى لايجوز العقل توافقهم (على الكذب) ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة (وهو) بالضرورة (موجب للعلم الضرورى كالعلم بالملوك الخالية فى الازمنة الماضية والبلدان النائية) تحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة والاول اقرب وان كان ابعد فهيهنا امران احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه ليس الا بالاخبار والثانى ان العلم الحاصل به ضرورى وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع فان قيل خبر كل واحد لايفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لايفيد اليقين وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الاحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لايكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات فان قيل الضروريات لايقع فيها التفاوت والاختلافات ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود اسكندر والخبر المتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلاء

فى الازمنة الخالية فى البلدان الغير النائية لا بالتواتر (قوله الثانى ان العلم «كالحقيقة» الحاصل به ضرورى) فان قيل انى نتصور صحة ذلك وهو موقوف على استحضار ان الخبر الدال عليه دائر على السنة جمع لايتصور تواطئهم على الكذب وكل خبر شانه ذلك فهو صادق وحكمه للواقع مطابق ولهذا ذهب الكعبى وابو الحسين الى انه نظرى اجيب بالمنع بل الخبر اذا بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة لصدق الخبر ولا معرفة ببلوغه حد التواتر

بالفعل فضلاً عن استحصال ذلك العلم منهما نعم يحصل عند العالم دليل يمكن ان يتوصل بالنظر فيه الى معرفتهما وهو حصول العلم القطعي كما اشرنا اليه (قوله فتواتره ممنوع) اذ قد قيل ان عدد النصارى المخبرين عن قتل عيسى عليه السلام لم يبلغ حد التواتر في الطبقة الاولى والوسطى على انهم لم يروا قتله رؤية صادقة بل نظروا اليه من بعيد مصلوبا فشبه لهم وشرط التواتر الأسناد الى الاحساس التام وبلوغ عدد اليهود المخبرين عن تأبيد دين موسى عليه السلام حد التواتر في كل طبقة ممنوع ولعل ذلك في الاصل من وضع بعض الاحبار صونا لرياستهم كما كانوا يكتمون نعت محمد عليه السلام في التورية على انه قد قيل ان بخت نصر قد استأصلهم وقطع عرقهم حتى لم يفلت منهم الا الآحاد والشذاذ وربما يقال ان خبر النصارى واليهود وقع في معارضة القاطع وشرط التواتر ان لا يعارضه قاطع وقد تمسك في اصل الشبهة بخبر اليهود عن قتل عيسى عليه السلام والجواب بعد ما عرفت ان المخبرين في الطبقة الاولى كانوا تسعة نفر دخلوا على عيسى عليه السلام فنعلوا ما فعلوا ثم اختلفوا في قتله فقال بعضهم انه اله لا يصح قتله وقال بعضهم انه قد قتل وصلب وقال بعضهم ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان صاحبنا فاين عيسى وقال بعضهم رفع الى السماء وقال بعضهم الوجه وجه عيسى والبدن بدن صاحبنا كذا ذكر في الكشاف في تفسير قوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فلم يتحقق

كالسمنية والبراهمة قلنا ذلك ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضروري بواسطة التفاوت في الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية في جميع الضروريات (و) النوع (الثاني خبر الرسول المؤيد) اى الثابت رسالته (بالمعجزة) والرسول انسان

شرط التواتر في خبرهم بين لا سترة به (قوله كالسمنية) هم قوم من عبدة الاوثان يقولون بالتناسخ وينكرون حصول العلم بغير الحواس نسبوا الى سومنات اسم صنم معروف وله قصة معروفة والبراهمة جمع من الهند ينكرون البعثة اصحاب برهام وقد يوجد في بعض الكتب ان السمنية نسبة الى سمن والبراهمة الى برهم وهما اسمان لاكبر اصنامهما (قوله والرسول انسان) جعل النبي في شرح المقاصد مرادفا للرسول وفسره بأنه انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحى اليه لكن لما دل ظاهر الكتاب على الفرق بينهما حيث قال عز من قائل وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الآية ويشهد به الحديث على ما روى انه سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قيل فكم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا اشار ههنا الى الفرق بينهما بما ذكره البيضاوى من ان الرسول من بعثه الله بشريعة مجددة يدعو الناس اليها والنبي يعمه ومن بعثه لتقرير شرع

سابق كانبياء بنى اسرائيل قال ولذلك شبه النبي عليه السلام امته بانبياء بنى اسرائيل لكنه لما كان مخالفا لما ذكره فى قوله تعالى فى حق اسماعيل وكان رسولا نبيا من انه يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة فان اولاد ابراهيم كانوا على شريعته اشار الى فرق آخر هو ان الرسول من يأتيه الملك بالوحى والنبي يقال له ولمن يوحى اليه فى المنام والى آخر ذكره صاحب الكشاف ان الرسول من الانبياء من جمع الى المعجزة الكتاب المنزل عليه والنبي غير الرسول من لم ينزل عليه كتاب وانما امر ان يدعو الى شريعة من قبله وقد اشار اليه الشارح ايضا بقوله وقد يشترط فيه الكتاب مع رمز الى ضعفه لما قال من انه يخالف ما ورد فى الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب لما روى عن ابى ذر رضى الله عنه انه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى اخنوخ وهو ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف والتورية والانجيل والزبور والفرقان قال رحمه الله فقيل الرسول من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة ولا يخلو ايضا عن شوب وقال وفى كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحى بواسطة الملك والنبي هو المخبر عن الله بكتاب او الهام او تنبيه فى منام (قوله المعجزة امر)

بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول من الله (وهو) اى خبر الرسول (يوجب العلم الاستدلالى) اى العلم الحاصل بالاستدلال اى بالنظر فى الدليل

يعم الفعل كفلق الجبل وفلق البحر والترك كالامساك عن القول المعتاد والقول «وهو» كالاخبار عن المغيبات (قوله خارق للعادة بأن يظهر أثر من امر لم يعتد ظهور مثله عن مثله كترتب ضرر شخص على عقد يعقدها ساحر خبيث فى خيوط وينفث عليها فان هذا الاثر وان تخلف عن هذا العمل فى الاكثر لكن ربما يترتب عليه اذا صدر عن بعض العملة ببعض الامكنة فى بعض الازمنة على شرائط مخصوصة اما لمجرد ارادة الفاعل المختار على ما هو قاعدة الملة او لتأثير من نفسه الخبيثة مع الشرائط المعينة على ما هو قانون الفلسفة فقول من قال السحر لترتبه على اسباب كلما باشرها احد يخلقه الله عقيبها ليس بخارق للعادة وان اطبق القوم عليه فرية بلا مرية ولا متمسك له فى جريان التعلم والتلمذ فيه اذ لا يتم به عمله (قوله قصد به) اى اراد به الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره واما لان المعجزة شرطها ان تكون فعله تعالى اوما يقوم مقامه على ان قصد اظهار الصدق يقتضى سابقية الصدق فخرج بهذا القيد السحر والشعبذة والكرامات والارهاصات

(وما يجرى)

وما يجري مجرى ذلك وان كان مثل الارهاصات والكرامات مما يمكن ان يتوصل به الى صدق دعوى النبوة ولهذا الاعتبار ربما يطلق اسم المعجزة عليهما لكن لا يصدق على شئ من ذلك انه قصد به اظهار صدق مدعى النبوة فهذا القصد خاصة مطلقة للمعجزة وتمتاز بها عن ماعداها والمرجع فى معرفته الى وقوع العلم الضرورى بصدق المدعى للمشاهد المسترشد ولا دور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم على مامر نظيره مرتين وعلى ماذكرنا فتقييد الامر بكونه خارقا للعادة مما لا حاجة اليه ولهذا تركه صاحب المواقف واما اعتبار الرسول فى تعريف المعجزة فان صح ثبوت المعجزة لغير الرسول من الانبياء فبناء على ان المقصود تعريف معجزة نبينا عليه السلام ليتمسك باقواله ولهذا قال خبر الرسول دون خبر النبى (قوله وهو الذى يمكن التوصل) قيد التوصل بالامكان اذ لا يشترط فى كون الدليل دليلا التوصل بالفعل بل يكفى فيه كونه بحيث يمكن من حصل عنده التوصل به اى يتمكن منه ويقدر عليه من قولهم فلان لا يمكنه النهوض اى لا يقدر عليه فالامكان بالمعنى اللغوى وحاصله

وهو الذى يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر

ان الدليل مايصلح لان يجعل وسيلة الى العلم بمطلوب خبرى بان يكون بينهما مناسبة مخصوصة بسببها يستعقب النظر الصحيح فى الدليل علمه بطريق جرى العادة اوالاعداد اوالتوليد على اختلاف المذاهب وهذه الصلاحية لا تفارقه توصل به ناظر اولم يتوصل وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة وصورة اذ لا يمكن التوصل بالنظر الفاسد بمعنى انه ليس فى نفسه وسيلة الى العلم وان كان ربما يفضى اليه بطريق الاتفاق وخرج بقوله الى العلم الامارة فان النظر الصحيح فيها لا يفيد الا الظن وبقوله بمطلوب خبرى المعرف وهذا التعريف يشتمل المفرد كالعالم والمركب كقوله كل مسكر حرام واعترض عليه بان المدلول ربما يتوصل بالنظر الصحيح فيه الى العلم بمطلوب خبرى وجوابه ان قيد الحيثية مراد فى تعريف الاضافيات فالمدلول بذلك الاعتبار دليل وان كان مدلولا باعتبار آخر (قوله قول مؤلف) القول يرادف المؤلف ويطلق على المعقول والملفوظ فقوله مؤلف ليتعلق به من قضايا وخرج به المؤلف من المفردات والمركبات الغير الخبرية وبقوله يستلزم خرج الاستقراء والتمثيل وغير البرهان من القياسات فان شيئا من ذلك لا يسمى دليلا عندهم بل امارة ووجه الخروج انه ليس المراد باستلزام القول المؤلف للآخر عندهم هو استلزامه

بحسب ذاته بمعنى انه اذا صدق صدق على ما اعتبره المنطقيون بل المراد استلزامه مأخوذا على الوجه المعتبر فى كونه قياسا خاصا تحقق قول آخر فى الواقع ثم ان المعتبر فى مقدمات البرهان هو العلم والمقدمات المعلومة لوجوب تحققها فى الواقع يستلزم تحقق قول آخر فيه بخلاف مقدمات غيره فان المعتبر فيها اما الظن او التسليم او التخييل او الشبه وشئ منها لا يستلزم تحقق متعلقه اذ لا علاقة عقلية بينه وبين شئ من الاشياء والمزوم اذ لم يجب تحققه فى الواقع فكيف يستلزم تحقق اللازم فيه وحمل هذا التعريف على اصطلاح المنطق بأن يراد من استلزام القول المؤلف للآخر استلزامه اياه فى نفسه صدقا وتحققا لا يناسب المقام ومن زعم ان الدليل بهذا المعنى لا يتناول الكتاب والسنة والاجماع ومثل وجود العالم بالنسبة الى وجود الصانع فلا وجه لذكره فى هذا المقام فقد اخطأ اذ شئ مما ذكره لا يفيد العلم الا اذا اخذ منه مقدمات فرتبت ترتيبا خاصا فيحصل شيئان نفس الشئ المنظور فى احواله والمقدمات المرتبة وهذا القدر لا نزاع فيه بين الفريقين انما النزاع فى ان لفظ الدليل هل وضع بازاء ذلك الشئ ام بازاء المقدمات المرتبة (قوله فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم) اى لا قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع فهذا الحصر غير حقيقي فلا ينافى تقسيم الدليل الى المفرد والمركب (قوله فبالثانى اوفق) اذ العلم بالمقدمات المرتبة يستلزم العلم بالنتيجة من غير تكلف ثم ان هذا التعريف لما كان تعريفا لفظيا لم يبالغ فيه بايراد القيود المميزة للدليل عن غيره تميزا تاما فلا وجه لابطاله ببطلان عكسه او طرده وتحقيقه انه قد تحقق عندنا بالتفتيش عن حال معلوماتنا ان تيقن بعضها مستفاد من بعض آخر منها اما بمجرده كمعرفة المقدمات المرتبة على هيئات باقى الاشكال او مع النظر فيه او فى احواله كمعرفة المقدمات الغير المرتبة ومعرفة العالم لكن لم نعرف الدليل على أى من هذين البعضين يطلق فنبه بهذا التعريف على ان الدليل هو البعض الذى يلزم من العلم به اى يستفاد من تيقنه على الوجه المذكور العلم بشئ آخر اى تيقن البعض الآخر فلا غبار عليه ومن ظن انه تعريف حقيقي تصدى لتوجيهه فقد ركب غلطا وارتكب شططا واما الاعتراض عليه وعلى ما قبله

فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثانى قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بشئ آخر فبالثانى اوفق واما كونه موجبا للعلم

« فالقطع »

بمبادى الحدس فان كان المقصود ابطال طردهما بأن من له القوة القدسية يستحصل مطالبه عن الادلة بطريق الحدس فتلك الادلة ليست بادلة بالنظر اليه مع صدق التعريفين عليها فجوابه ان الادلة ادلة فى الواقع فلافساد فى صدق التعريف عليها أو بان المبادى التى يمكن ان يستحصل منها المطالب بطريق الحدس لابطريق النظر ليست بأدلة ويصدق عليها التعريفان فجوابه المنع فانها لاتستلزم المطالب ولايلزم من معرفتها معرفتها مالم ينضم اليها حدس قوى وقياس خفى وان كان المقصود ابطال عكسهما لعدم صدقهما على المبادى بالمعنى الثانى وصدق الدليل عليها فجوابه منع صدق الدليل عليها

فالقطع بأن من أظهرالله المعجزة على يده تصديقا له فى دعوى الرسالة كان صادقا فيما أتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا واما انه استدلالى فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع (والعلم الثابت به) اى بخبر الرسول (يضاهى)اى يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات (فى التيقن) اى عدم احتمال النقيض (والثبات) اى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والالكان جهلا اوظنا اوتقليدا فان قيل هذا انما يكون فى المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه اوتواتر عنده ذلك

(قوله فالقطع بأن من اظهر الله الخ) يريد ان المعجزة كما تدل على صدقه فى دعوى الرسالة كذلك تدل على صدقه فيما يتعلق بها من الاحكام اصلية كانت اوفرعية وبهذا القدر يتم المقصود ههنا واما صدقه فى سائر اخباره فسيأتى بيانه فيما بعد (قوله فى التيقن اى عدم احتمال النقيض) هذا هو المعنى الاصلى للتيقن يقال يقنت الامر بالكسر يقينا وأيقنته واستيقنته اى علمته وزال شكى ويقابله الظن ولكنه اعتبر فيه الثبات عرفا وهو غير مراد ههنا بقرينة عطف الثبات عليه ولما كان العلم ربما يطلق على معنى اعم من التيقن صرح بالمعنى المراد فى كلامه اشارة الى ان النظريات متفاوتة فى الجلاء والخفاء وان كان يجمعها معنى التيقن وان منها مايقارب الضرورى كالحاصل بخبر الرسول بخلاف الحاصل بنظر العقل فانه ربما يكون فى انتاج صورة القياس المفيد له ابتداء اوبواسطة نوع خفاء اذ يكون فى المقدمات والوسائط كثرة بخلاف مقدمات العلم الحاصل بخبر الرسول فانه انما يحصل من مقدمتين بديهيتين على هيئة قريبة من الطبع جدا ومن ههنا كان العمدة

في اخذ العقائد الدينية هو السماع لا العقل ﴿ قوله او بغير ذلك ان أمكن ﴾ كالالهام او السماع منه عليه السلام في المنام كما ذكره بعض ائمة الحديث وكما علم ذلك ببلاغته واسلوبه كما يعرف بذلك كلام الله ﴿ قوله هو ادراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله ﴾

الاول ادراك تصوري يحصل للنفس بمجرد السمع والثاني ادراك تصديقي لحس البصر مدخل فيه ايضا ﴿ قوله بمجرد كونه خبرا ﴾ يريد ان المراد بالخبر الذي جعلناه من اسباب العلم خبر يكون مستبدا بافادة العلم بمضمونه مفصلا ولو بالنظر في احواله والخبر المقرون بالقرائن في الصورة المذكورة انما يفيد العلم بمضمونه بانضمام تسارع قومه الى داره فان كلا منها يفيد الظن بقدوم زيد والعلم يحصل من اجتماعهما فان قلت فكان يجب ان يعد مجموعهما من اسباب العلم قلت تلك القرائن ليست مما يمكن ضبطه اجمالا ولا التنصيص عليه تفصيلا لكثرتها واختلافها واختلاف الطبائع والافهام فلم يلتفت اليها واما خبر

او بغير ذلك ان أمكن واما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول عليه السلام فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا من في رسول الله عليه السلام كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلاليا قلنا العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول عليه السلام لان هذا المعنى هو الذي تواتر الاخبار به وفي المسموع من في الرسول عليه السلام هو ادراك الالفاظ وكونها كلام الرسول عليه السلام والاستدلال هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله عليه السلام البينة للمدعي واليمين على من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول عليه السلام وهو ضروري ثم علم منه انه يجب ان يكون البينة على المدعي وهو الاستدلالي فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره قلنا المراد خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل فخبر الله تعالى او خبر الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكمه حكم خبر الرسول عليه السلام وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر وقد يجاب عنه بانه لا يفيد بمجرده بل بالنظر في الادلة الدالة على كون الاجماع حجة قلنا وكذلك خبر الرسول ولهذا جعل استدلاليا ﴿ واما العقل ﴾

الرسول وخبر اهل الاجماع فهما مستبدان بافادة مدلوليهما تفصيلا والدليل انما «وهو قوة» يدل على صدقهما وتحقق مضمونهما اجمالا وكائنا ما كان فلم يعتد به واسند العلم بمضمونهما اليهما ﴿ قوله وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر ﴾ اما لانه خبر جمع لا يجوز تواطؤهم على الكذب سمعا

﴿ واما الان ﴾

واما لان الاجماع لابد له من سند فالا جماع على قبوله فى الحكم المجمع عليه كالا خبار به بطريق التواتر ولو جعل خبر اهل الاجماع فى حكم خبر الرسول اما بناء على ان الحكم المجمع عليه مستند الى السند حقيقة والاجماع كاشف عن صدقه وصحته فى السند ان كان من السنة فالامر ظ وكذا ان كان من الكتاب وان كان قياسا فالقياس مظهر لامثبت فيعود الى خبر الرسول ايضا واما بناء على انه مستند الى الادلة الدالة على حجية الاجماع من الكتاب والسنة حقيقة والاجماع مظهر وكاشف لكان له وجه وجيه ولعل مراد من قال خبر اهل الاجماع لايفيد بمجرده بل بالنظر الى الادلة الدالة على حجية الاجماع هو هذا الاخير وعلى هذا لايتجه عليه ماورده الشارح فتأمل (قوله وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات) اى الاحساسات فان من زال عقله كما لايعلم لايدرك وهذا المعنى هو الذى عبر عنه ابن سينا فى الحدود بصحة الفطرة الاولى زعرفه بانه قوة بها يجوز التميز بين الامور القبيحة والحسنة وهو المعنى بقولهم غريزة اى صفة جبلية يتبعها العلم بالضروريات حسية كانت اوغير حسية عند سلامة الآلات اى الحواس واما عند عدم سلامتها كما فى حالة النوم والسكر والشك فيتخلف عنها العلم (قوله وقيل جوهر تدرك به الغائبات وفى بعض النسخ تدرك بها الغائبات فلو صح

هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل هو جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة (فهو سبب للعلم ايضا) صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية فى جميع النظريات

فتأنيث الضمير باعتبار انه قوة أو آلة قالوا انه جوهر بسيط اوجوهر لطيف مشابك للاجرام الكثيفة واستدلوا على جوهريته بقوله عليه السلام ان الله خلق العقل فى احسن صورة فقال له اقبل فاقبل فقال ادبر فادبر فقال انت اكرم خلق بك اكرم وبك اهين وبك اعذب وبك اثيب وبقوله عليه السلام اول ماخلق الله تعالى العقل فانه يدل على انه ليس من قبيل الاعراض ومن زعم ان العقل بهذا التفسير عبارة عن النفس الناطقة فقد ابعد وكيف لم يتنبه من قوله تدرك به ثم انهم قد تعارفوا على اطلاق المشاهد للمحسوس والغائب للمعقول ومعنى ادراك النفس بسبب العقل للمحسوسات بالمشاهدة ظ ومعنى ادراكها للمعقولات بالوسائط انها تتأمل فى احوال المحسوسات وتقيس بعضها الى بعض فتتنبه لمناسبات بينهما ومباينات فتدرك فيهما معانى كلية وتجزم بنسب بعضها الى بعض ثم تتوسل بها الى معان اخر ثم هكذا الى ان تستكمل جوهرها حسب جهدها وجهدها وجدها وجدها (قوله لما فيه من خلاف الملاحدة والسمنية فى جميع النظريات) سواء كان فى الالهيات اوالحسابيات

او الهندسيات نقل عنهم انهم قالوا لا طريق الى العلم سوى الحس ولهذا انكروا افادة الخبر المتواتر ايضا وعلى هذا فالانسب ان يقال فى جميع العقليات (قوله وبعض الفلاسفه فى الالهيات) نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين فى المباحث الالهية وانما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاخلق والمهندسون انكروا افادته فى الالهيات بل فى الطبيعيات ايضا واعترفوا بها فى الهندسيات والحسابيات (قوله بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء) هذا يصلح ان يكون حجة على المنكرين فى الالهيات خاصة وللمهندسين ايضا لا للمنكرين مطلقا اللهم الا ان يضم اليه انه اذا تحقق تخلف العلم عن دلالة العقل فى بعض الصور كان متهما فلا عبرة بشهادته اصلا (قوله ففيه اثبات مانفيتم) من افادة النظر العلم فى الالهيات فان هذا النفى حكم فى الالهيات لكنه انما يرد لو ادعوا العلم بما ذكروا واما اذا اكتفوا فيه بالظن فلا تناقض فى كلامهم بناء على مانقله رحمه الله عن الامام الرازى من انه لا نزاع فى افادة النظر الظن وانما الخلاف فى افادته اليقين (قوله فان زعموا) يعنى ان اعترفوا بعدم الافادة حذرا من التناقض وادعوا ان ما ذكروه شبهة توهم صحة مدعاهم كدليل الخصم والغرض مقابلة الوهم بالوهم فالجواب ان يقال ان افاد ما ذكرتم

وبعض الفلاسفه فى الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب ان ذلك لفساد النظر فلا ينافى كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات مانفيتم فيتناقض فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا واما ان لا يفيد فلا يكون معارضة فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما فى قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا الضرورى قد يقع فيه خلاف اما لعناد او لقصور فى الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء

بطلان مذهبنا بوجه من الوجوه كان النظر مفيدا فى الجملة وان لم يفد كان « واستدلال » لغوا وبقى دليلنا سالما عن المعارضة هذا تقرير الجواب على وفق كلامه فى شرح المقاصد واشار اليه ههنا بقوله اما ان يفيد شيئا ولا يرد عليه ماقيل من ان غرضهم الزام خصمهم بما هو عنده مسلم (قوله فان قيل) هذه شبهة من قبل السمنية يفد عيوم العلم بافادة النظر مطلقا فان المتمسك به فى مطالبه لا بدله من افادة النظر العلم بها فيبطل كلامه بابطال ايهما كان (قوله لزم اثبات النظر) اى افادته للعلم (بالنظر) اى بافادته (قوله انه دور) اى مثل الدور فى استلزام تقدم الشئ على نفسه فان قيل الموقوف هو العلم بالافادة والموقوف عليه نفسها فجوابه ما شير اليه من ان المتمسك بالنظر لا بدله من العلم بافادته لانه قد اتخذه آلة وتوسل به فى اثبات مقاصده فلا بدله من العلم بصلوحه لذلك ولهذا قالوا ان فيه تناقضا وردا على من قال بنفى الشئ بنفسه تناقض لاثباته بنفسه (قوله قلنا الضرورى قد يقع فيه خلاف) هذا اختيار للشق الاول

من ترديد السؤال كما اختاره الامام الرازى وقوله والنظرى قد يثبت بنظر مخصوص اختيار للشق الثانى على ماهو مختار امام الحرمين (قوله واستدلال من الآثار) فان اثر العقل وهو الاستعداد لعلم انواع الصناعات واقسام الحرف واستخراج الاعمال الفكرية متفاوت فى افراد الناس جدا (قوله وشهادة من الاخبار) مثل قوله عليه السلام كل ميسر لما خلق له وقوله فى حق النساء هن ناقصات العقل والدين ولهذا جعل شهادة امرأتين بمنزلة شهادة رجل (قوله النظرى قد يثبت بنظر مخصوص) يريد ان النظرى المطلوب افادة النظر للعلم معبرا عنه بهذا العنوان ملحوظا على وجه الاجمال يمكن اثباته بنظر مخصوص معبر عنه بعبارة مفصلة ويكون افادته للعلم ضروريا لما عرفت ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان فاذا أردنا استعمال افادة نظر ما للعلم على ماهو مدعى الامام نقول هذا نظر اذ لا معنى للنظر سوى ذلك وهذا يفيد بالضرورة ينتج ان نظرا ما يفيد العلم واذا اردنا اثبات ان كل نظر صحيح مفيد على ماادعاه الآمدى نضم اليه انه ليس افادته بخصوصه بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم لان الاشتراك فى العلة يعطى الاشتراك فى الحكم فثبت المطلوب بلا دور ولا تناقض هذا تقرير الجواب على وفق كلامه قال وهذا معنى ما قال امام الحرمين لا بعد فى اثبات جميع انواع النظر بنوع منه يثبت نفسه وغيره ولا يخفى ما فيه من البعد والسخافة والمذكور فى شرح المواقف ان المراد من ذلك النظر المخصوص هو النظر الواقع فى قولنا النتيجة فى كل قياس صحيح لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ماهو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة فى كل قياس صحيح حقة قطعا ثم يلتزم ان افادة هذا النظر معلومة بالضرورة فلا دور ولا تناقض وهذا توجيه حسن لكلام امام الحرمين لكن لا يلائم ظاهر عبارته ولك ان تقول ان ذلك النظر كما يثبت غيره يثبت نفسه ايضا من حيث كونه من افراد النظر الصحيح واما ان ذلك النظر يجب ان يكون معلوم الافادة فيمكن منع ذلك ههنا ولم لا يكفى معرفتها من بعد نعم لا بد للمتمسك بالنظر فى مطالبه الجزئية ان يكون ذلك معلوما له على وجه كلى مفروغا عنه لئلا يفتقر الى اثباته فى كل مطلوب واما انه يجب ان يكون كذلك فى كل مطلوب فلا وتحقيقه ان المفيد للعلم نفس النظر لا العلم بافادته فيجوز ان يفيد

واستدلال من الآثار وشهادة من الأخبار والنظرى قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم وفى تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب (وما ثبت منه) اى من العلم الثابت بالعقل (بالبديهة)

الانظار الواقعة في الاقيسة الصحيحة علما بذاتها وان لم يعلم ذلك حتى اذا تعرفناه ونظرنا في حال الانظار المفيدة والعقود المفادة ظهر انها علوم ثم ان النظر المفيد له مأخوذ على وجه الآية لا يمكن ان يلتفت الى حاله ولا الى حال العقد المستفاد منه حتى اذا استأنفنا النظر متعرفا بذلك وجدناه من جملة ما علمنا افادته معلوم الحال عند ذلك جملة ثم لا يحتاج الى نظر آخر اعلم حال هذا النظر المستأنف مفصلا بل يكفينا معرفة صحته وافادته اجمالا تحت الكلية فتدبر هذا ما عندي من تحقيق المقام وتوجيه كلام امام الحرمين ودفع اعتراض الامام الرازي عنه فتأمل والله الموفق والمعين (قوله اي باول التوجه من غير احتياج الى الفكر) اردفه به لادخال التجربيات والحدسيات وكان الاول بالنظر الى المعنى اللغوي للفظ البديهة والثاني بالنظر الى المعنى المراد منه عرفا (قوله فهو لم يتصور معنى الكل والجزء) بل ظن ان الكل ماعدا ذلك الجزء او ماعدا الزيادة المضافة اليه حال عظمه وقد دل كلامه على ان التصور مطابق البتة وان ما لا يطابق

اي باول التوجه من غير احتياج الى التفكر (فهو ضروري) كالعلم بان كل الشيء اعظم من جزئه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم فهو لم يتصور معنى الجزء والكل (وما ثبت بالاستدلال) اي النظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا او من المعلول على العلة كما اذا رأى دخانا فعلم ان هناك نارا وقد يختص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال (فهو اكتسابي) اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات وكالاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالي فهو اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلال

شيئا لا يكون تصورا له على ما سلف تحقيقه (قوله اي حاصل بالكسب وهو مباشرة «فظهر» الاسباب) والكسب كذا الاكتساب يطلق في عرفهم على مباشرة الاسباب كما في مباحث الافعال وعلى الاستدلال كما في مباحث العلم والنظر والشارح حمله على المعنى الاول نظرا الى كلام صاحب البداية وحمله على المعنى الثاني اظهر وانسب باول كلامه (قوله ويفسر بما لا يمكن تحصيله مقدورا للخلق) اي لا يكون المخلوق متمكنا من تحصيله وتركه بل يكون حصوله

(ضروريا)

ضروريا لازما لايجد الى الانفكاك عنه سبيلا فيكون الضروري بمعنى الاضطرار ويختص بعلم الانسان بنفسه وبعوارض نفسه لكن بعض المحققين جعل هذا التفسير للضروري المقابل للاستدلالي ذهابا الى ان شيئا من اقسامه لايحصل بمجرد مباشرة سببه المقدور لنا فلا نتمكن من تحصيله ومالا نتمكن من تحصيله لانتمكن من تركه ومالا نتمكن من تركه وتحصيله لايكون مقدورا اتفاقا فظهر ان ماقيل من ان الشارح اراد ماليس للقدرة مدخل فيه وذلك البعض ماليست القدرة مستقلة فيه ليس بشئ (قوله فظهر انه لاتناقض) يريد ان صاحب البداية لما جعل الضروري عبارة عما يحدثه الله تعالى في نفس المخلوق من غير كسبه ثم جعل الحاصل ببديهة العقل ضروريا مع حصوله بمباشرة السبب الذي هو صرف العقل والتوجه والاخطار اشتمل كلامه على تناقض ظاهر لكنه يندفع بما ذكره من اشتراك الضروري بين

فظهر انه لاتناقض في كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو مايحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير احواله واكتسابي وهو مايحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل باول النظر من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه والاستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان (والالهام) المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض (ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ

المعنيين (قوله وتغير احواله) اى احواله المتغيرة عليه بحسب الاوقات كلذته والمه وسائر عوارضه النفسانية المعلومة بالوجدان * فان قلت قد سبق ان الوجدانيات معلومة بسبب العقل قلت اريد بالسبب فيما سبق ما يفضى الى العلم في الجملة ولهذا جعل نفس العقل سببا واراد صاحب البداية ماهو مقدور لنا حاصل بمباشرتنا ولهذا جعل السبب نظر العقل وقسمه الى اول نظره والى استدلاله فان قلت توجه النفس الى ذاتها والى عوارضها لابد منه في معرفتها ولهذا قد يعرض الجوع المبرح ولاتشعر به للاشتغال بمهم قلت ممنوع وانما هو الذهول عن الشعور بالشعور وتحقيق ذلك على اصول الفلسفة ان العلم عبارة عن تمثل ماهية المدرك والشئ وعوارضه لايغيب عن انه فيدوم ادراكه بهما بخلاف الخارج فان تمثله انما يكون بارتسام صورته والارتسام كما لايلزم اصله لايلزم دوامه فيحتاج في ذلك الى التوسل بالاسباب والشيخ الاشعري يحيل امثال ذلك على جريان العادة وقد يتنبه الفطن بما ذكر على نكتة اخرى في ارداف اول التوجه بعدم الاحتياج الى الفكر فيما سلف تفسير انما يراد منه فتدبر (قوله والالهام المفسر) اشار به الى ان الالهام قد يفسر بما يعم مابطريق الفيض اى من غير سابقة طلب ولا مباشرة سبب ومابطريق

الاستفاضة وتعريفه منقوض بالضروريات الغير الاكتسابية ويمكن دفعه بان القاء معنى فى القلب مشعر بكون الملقى من الصورة العلمية خارجة عن المدرك مباينة له حاصلة فى قوته المدركة من حيث هى كذلك فتأمل (قوله عند اهل الحق) احتراز عما نقل عن بعض المتصوفة وبعض الروافض انه من اسباب العلم مستدلين بقوله تعالى فالهمها فجورها وتقويها والجواب ان المراد اعلامها بارسال الرسل وانزال الكتب اوبدلالة العقل وقدمر ان الالهام يطلق على معنى اعم

(قوله الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) اذ الالهام ليس بسبب لمعرفة فساد الشئ ايضا ويمكن ان يقال المراد من صحة الشئ تقرره وتحققه على الوجه المطابق للواقع نفيا كان او اثباتا على ان المراد بالشئ المعلوم كما نقول صح الخبر وصح الحديث والمقصود ان الالهام ليس سببا لليقين وان كان لا يقصر عن افادة ظن ما (قوله والعالم اى ماسوى الله) العالم اسم لجملة آحاد متجانسة من الموجودات باعتبار

عند اهل الحق) حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب فى الثلاثة المذكورة وكان الاولى ان يقال من اسباب العلم بالشئ الا انه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات اوالكليات والمعرفة بالبسائط والجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له ثم الظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير والا فلا شك انه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به فى الخبر وحكى عن كثير من السلف واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال فكأنه اراد بالعلم مالا يشملهما والا فلا وجه لحصر الاسباب فى الثلاثة (والعالم) اى ماسوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فتخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها

انها شئ يعلم به كالطابع لما يطبع به والخاتم لما يختم به فيقال عالم الانسان وعالم الحيوان « بجميع » وقد يقال عالم الاجسام فيفيد استغراق جمل آحاد اجناس الجسم فيشمل جميع افراد جميع اجناسه وقد يعرف باللام الاستغراقية مفردا وجمعا فيفيد استيعاب كل جملة مما يسمى به على قياس الرجل والرجال وقد يعتبر فى مفهوم الجملة المسماة به كونها من ذوى العلم فيختص بالملك والثقلين وفى الحدود ان العالم هو مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة كلها ويقال عالم لكل موجودات متجانسة كقولهم عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل والمذكور فى الصحاح ان العالم الخلق والجمع العوالم والعالمون اصناف الخلق فالعالم لا يطلق على الله

تعالى بالمعنى الاول لاعتبار التعدد فيه كما لايقال عالم زيد ولا على صفة واحدة من صفاته لذلك ولا على جميع صفاته اما العدم تجانسها واما العدم كونها مما يعلم به او من ذوى العلم وعدم اطلاقه على ذاته تعالى وصفاته على ماذكر فى الحدود والصحاح ظاهر واما اعتبار المغايرة لذات الله تعالى بالمعنى المصطلح فى مفهوم العالم واخراج صفاته تعالى عنه بذلك الاعتبار على مايفهم من ظاهر الشرح فمحل نظر (قوله بجميع اجزائه) يدل على انه اريد بالعالم ههنا جملة ماسوى الله تعاله وصفاته من الموجودات ولايخفى عليك وجهه حملا على المعنى الاول او الاخير (قوله وصورها) اى الجسمية بقرينة قوله لكن بالنوع واما الصور النوعية فانما ذهبوا

(بجميع اجزائه) من السموات ومافيها والارض وماعليها (محدث) اى مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة مانعم اطلقوا القول بحدوث ماسوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لابمعنى سبق العدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله (اذهو) اى العالم (اعيان واعراض) لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث لما سنبين ولم يتعرض له المص لان الكلام فيه طويل لايليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل (فالاعيان ما) اى ممكن يكون (له قيام بذاته) بقرينة من اقسام العالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذى هو موضوعه اى محله الذى هو يقومه

الى قدمها بالجنس كما هو المشهور منهم (قوله بمعنى الاحتياج الى الغير) وسموا ذلك حدوثا ذاتيا لابمعنى سبق العدم اى سبقا زمانيا كما هو معنى الحدوث عندنا وهم يسمونه حدوثا زمانيا (قوله بقرينة) اى فسر أو خصص ما بالممكن بتلك القرينة (قوله ومعنى قيامه بذاته) جعل ذلك تفسيرا لقيام العين بذاته لان قيام الواجب تعالى بذاته استغناؤه عما يقومه واما تخصيصه بالمتكلمين فلما سيأتى ان الفلاسفة لايوافقونهم فى ذلك وقد ابطل طرد التعريف بالسرير فانه ليس بعين عندهم مع صدق التعريف عليه والجواب أن السرير عندهم عبارة عن جواهر مخصوصة متألفة على وضع مخصوص ولاخفاء فى صدق العين عليها واما المركب من تلك الجواهر والهيئة التأليفية والوضع المخصوص فغير موجود عندهم لعدم جزئه ومعنى التعريف ممكن موجود له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم فلا نقض به

فان قلت هو منقوض بالماهية المركبة من الجوهر والعرض الحال فيه قلت يعتبر في التعريف الوحدة الحقيقية ولانسلم تركيب الماهية الواحدة وحدة حقيقية من الجوهر والعرض بل ذلك المركب شيئان في الحقيقة اعتبرا شيئا واحدا (قوله ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه) اي اتصافه بالوجود هو وجوده في الموضوع اى حالا فيه لان موضوعه من جملة علله فلايتم الوجود دون حلوله في موضوعه ولهذا لاينتقل عنه والا لزم بقاء المعلول بدون علته او توارد علتين مستقلتين على معلول شخصي بخلاف الجسم فان حيزه ليس من علله فيتم وجوده بدونه

ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم اولا كما في صفات الله تعالى والمجردات (وهو) اى ماله قيام بذاته من العالم (اما مركب) من جزئين فصاعدا عندنا (وهو الجسم) وعند البعض لابد من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلثة اعنى الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بأن لكل احد ان يصطلح على مايشاء

فوجوده في نفسه امر مستقل في نفسه يحتاج فيه الى علة معينة ووجوده حالا في حيز امر آخر يحتاج فيه الى علة اخرى ولاينبغي ان يفهم من كلامه ان وجود العرض في نفسه هو وجوده لموضوعه لان ذلك مع ان ظاهر عبارته آب عنه مما لايشتبه بطلانه على احد كيف ولو كان المراد ذلك لكان معنى وجود الجسم في حيزه وجود تحيزه ولا يخفى فساده (قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء) اضاف القيام الى مطلق الشيء «بل هو» ايماء الى ان تفسيره عام يتناول حال الواجب والممكن والمجرد والمادي (قوله ليتحقق الابعاد الثلثة) اى الامتدادات الثلثة في الجهات الثلث وبينه بالطول والعرض والعمق ايماء الى ان الجسم عندهم عبارة عن الطويل العريض العميق وكيفية وجود الابعاد الثلثة بالاجزاء الثلثة ان يوضع جزآن متلاقيان كيف كان فيحصل بعد واحد ثم يوضع في ملتقاهما جزء آخر فيحصل له مع كل واحد منهما بعد فيحصل جسم ذو ابعاد ثلثة على هيئة سطح مثلث فلايكون تقاطع الابعاد على قوائم شرطا عندهم في تحقق معنى الجسم ومن اشترط فيه ذلك اشترط فيه ثمانية اجزاء اتركبه من سطحين كل منهما مركب من خطين كل منهما مركب من جزئين

(ولماتنبه)

والمانبه بعضهم على ان تقاطع البعدين على قائمتين في السطح لايقتضى تركبه من الخطين بل يكفى في ذلك خط ونقطة نقص من اجزاء الجسم جزئين فصار اقل مايتركب منه الجسم عنده ستة اجزاء ثم لمانبه بعضهم ان تقاطع ابعاد الجسم على قوائم لايقتضى تركبه من سطحين بل يكفى تركبه من سطح وجزء بأن يوضع جزآن كيف اتفق فيحصل الطول ثم يوضع بجنب احدهما جزء آخر في جهة غير جهة الطول فيحصل العرض مقاطعاله ثم يوضع بجنب احدهما جزء آخر في جهة غير جهتيهما فيحصل بعد آخر مقاطع للبعدين الاولين هو العمق نقص جزئين آخرين فصار اقل مايتركب منه الجسم عنده اربعة فعند الطول والعرض والعمق عند هؤلاء اعنى من اشترط في الجسم تقاطع الابعاد على قوائم هو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا ﴿ قوله بل هو نزاع في ان الخ ﴾ يريدان معنى لفظ الجسم لغة معلوم بخواصه وآثاره وانما النزاع في انه هل يحصل بجزئين ام لا والاظهر مافي المواقف من ان هذا نزاع راجع الى اللفظ والاصطلاح ﴿ قوله وفيه نظر لانه افعل من الجسامة ﴾ وله ان يقول ان الجسم مأخوذ منه وملاق له في اصل المعنى اذ هو ايضا ينبئ عن العظم والجسمية فزيادة الجسامة تدل على زيادة الجسمية ﴿ قوله لايقبل الانقسام لافعلا ولا وهما ولا فرضا ﴾ الانقسام الفعلى مايوجب الانفصال الخارجي ويسمى الانفكاك ايضا فان كان بآلة نفاذة يسمى انقطاعا والا فانكسارا والانقسام الفرضي ويسمى الوهمى ايضا لايوجب انفصالا في الخارج بل هو مجرد فرض شئ غير شئ وربما يوجد للعقل سبب داع لفرضه كاختلاف عرضين اومحاذاتين اومماستين وقد لايوجد والمراد بالوهمى ههنا ماهو من قبل الوهم في الشئ الجزئي ومن الفرضي ماهو بفرض العقل كليا والجزء لايقبل شيئا من هذه الانقسامات اذ القسمة بمعنى فرض شئ غير شئ انما تتصور فيما له امتداد ما حتى جعلها الحكماء من الاعراض الاولية للكم والجزء ليس له امتداد ما فلايكون قابلا للقسمة الفرضية وما لايكون قابلا للقسمة الفرضية لايكون قابلا للقسمة الفعلية بطريق الاولى ومايقال من ان للعقل فرض

بل هو نزاع في ان المعنى الذى وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفى فيه التركيب من جزئين ام لا احتج الاولون بأنه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الآخر فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية وفيه نظر لانه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم الشئ اى عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام في الجسم الذى هو اسم لا صفة (اوغير مركب كالجوهر) يعنى العين الذى لايقبل الانقسام لافعلا ولا وهما ولا فرضا

كل شئ فكاذب الابرى انه ليس له فرض الشخص مشتركا فكما ان فرض اشتراك الشخص يخرجه عن شخصا فكذلك فرض الجزء منقسما يخرجه عن الجزئية ويجعله شيئا ذا امتداد بل الحق انه قد يكون الشئ ممتنعا فى نفسه ويكون فرضه ممكنا وقد يكون فرضه كنفسه ممتنعا (قوله وهو الجزء الذى لايتجزى) هذا على اصطلاح القدماء والمتأخرون يجعلون الجوهر مراد فا للعين ويسمون الجزء الذى لا يتجزى بالجوهر الفرد (قوله احترازا عن ورود المنع عليه) قيل عليه ان الاستدلال على حدوث العالم بجميع اجزائه لايتم بدون ضبط اجزائه وايضا حصر المركب فى الجسم مما يتطرق اليه المنع ولم يتعرض له واجيب بأنه ليس المقصود الاستدلال لما اشير اليه من المختصر مقصورا على المسائل بل الغرض الارشاد الى وجه الاستدلال على حدوث مادل على احد الاسباب الثلاثة على وجوده مع التنبيه على مواضع الخلاف فيها واما ما هو مجرد احتمال عقلى لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة بل ولا ذهب اليه ذاهب فلا عليه ان لايلتفت اليه اصلا (قوله لابد من ابطال الهيولى) عرفها ابن سينا بأنه جوهر وجودة بالفعل انما يحصل

وهو الجزء الذى لايتجزى ولم يقل وهو الجوهر احتراز عن ورود المنع عليه بأن مالايتركب لاينحصر عقلا فى الجوهر بمعنى الجزء الذى لايتجزى بل لابد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ليتم ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعنى الجزء الذى لايتجزى وتركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة واقوى ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقى لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم يكن كرة حقيقية واشهرها عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية لم يكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهى الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها

بقبوله الجسمية لقوة فيه قابلة للصورة عرف الصورة بأنه الموجود فى شئ « وذلك » آخر لا كجزء منه ولايصح وجوده مفارقا له لكن وجود ماهو فيه بالفعل حاصل به والعقل جوهر مجرد عن المادة ذاتا وفعلا والنفس جوهر مجرد ذاتا مقارن فعلا ويجب ادراج الصورة النوعية وما فى حكمها من النفوس المنطبعة فى قوله والصورة (قوله كرة حقيقية) الكرة جسم يحيط به حد واحد يمكن ان يفرض فى داخله نقطة يتساوى الخطوط الخارجة منها الى جوانبها والمراد بكونها حقيقية ان لايكون كريتها بحسب الحس فقط بل يكون كذلك فى نفس الامر وكذا المراد بكون السطح حقيقيا ماهو كذلك فى الواقع ولو قيد بكونه مستويا ايضا لكان احسن (قوله لكان فيه خط بالفعل) اى مستقيم

كما صرح به وح لايكون مافرضناه كرة حقيقية كذلك هنـ (قوله وذلك انما يتصور فى المتناهى) الخ انه اشارة الى ماذكر من كثرة الاجزاء وقلتها فان الوهم يتسارع الى ان الكثرة والقلة لاتتصور ان فى غير المتناهى لكن يتجه عليه اتجاها ظاهرا ان كل جملة غير متناهية اذا ضمت اليها جملة اخرى متناهية اوغير متناهية فان مجموعهما ازيد منها مع كون كل منهما غير متناهية ويمكن ان يقال معناه ان عظم احدهما بكثرة اجزائه وصغر الاخر بقلة اجزائه انما يتصور اذا كانت اجزاؤهما متناهية اذ لوكانت غير متناهية وقد عرفت ان زيادة الاجزاء توجب زيادة المقدار يلزم عدم تناهى مقداريهما لا كون احدهما مقدرا بمقدار محدود وكون الآخر ازيد اوانقص منه بقدر محدود (قوله لان حلوله ليس حلول السريان) اذا كان الحال ملاقيا بكليته لكلية المحل يسمى حلوله حلول السريان كحلول الانحناء فى الخط واذا لم يكن ملاقيا بكليته بل بطرفه يسمى حلول الجوار كحلول النقطة فيه والاول ينقسم بانقسام المحل د الثانى فان قلت ثبوت النطقة فى الكرة ينافى ماذكرته من احاطة الحد الواحد بها لانقول ثبوت النقطة فرضى فلاينافى وحدة السطح المحيط بها فى الواقع لانا

وذلك انما يتصور فى المتناهى * والثانى ان اجتماع الجسم ليس لذاته والالما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذى لايتجزى لان الجزء الذى تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يكن ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لايستلزم ثبوت الجزء لان حلولها فى المحل ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل واما الثانى والثالث فلان الفلاسفة لايقولون بأن الجسم المؤلف من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا

نقول ملاقات الموجود للموجود لايكون الابالموجود وهذا ماعولوا عليه فى ثبوت الاطراف قلت نهاية الكرة المحيطة بها ليست الا السطح الواحد لكنها اذا لاقت سطحا مستويا لاقته بنقطة تحصل هناك بسبب الملاقاة ولامدخل لها فى تحديد الكرة وحلولها فى الكرة لايقتضى ثقبة فى سطح الكرة وبالجملة حال هذه النقطة حال الاوج والحضيض وقد حقق فى موضعه وماذكره رحمه الله من ان تماسهما بجوهريهما ضرورى فان اراد ان جزأ من الكرة لاقى بكليته لجزء من السطح يلزم ان يكون ذلك الجزء حاجزا من ملاقاة مايليه من اجزاء الكرة لذلك الجزء من السطح وفساده ظاهر وان اراد ان جزءا منها لاقى بصفحة جزء السطح وبصفحة اخرى مايليه من اجزاء الكرة فهذا مايقوله الحكماء من ان الملاقاة بالطرف غاية مافى الباب انهم لايجعلون الطرف جزأ من ذى الطرف لدليل يدل عليه وكذا ماذكره من ان النقطة طرف الخط ولاوجود للخط فى الكرة فلا

وجود للنقطة فيها ليس على ما ينبغي (قوله وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم
به) منع للمقدمة القائلة بكونهما بكثرة الاجزاء وقلتها الا ترى ان الشيء المعين يزداد مقداره
حال التخلخل من غير ازدياد في اجزائه ويتصغر مقداره حال التكاثف من غير انتقاص
عن اجزائه بل عظم الشيء وصغره انما يدور مع عظم المقدار القائم به وصغره لكن
الاظهر ان استعداد الجسم لقبول المقدار الصغير او العظيم انما هو باعتبار قلة اجزائه
المفروضة الممكنة الحصول بالانقسام الفعلي وكثرتها وتلك الاجزاء متناهية لكن
لا يستلزم تناهيها الجزء لان كل واحد من تلك الاجزاء قابل للقسمة الفرضية الى
مالا يتناهى (قوله والافتراق ممكن لا الى نهاية) بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يمكن بعده
افتراق آخر فان قلت اذا كان الافتراق ممكنا الى مالا يتناهى وقدرة الله تعالى ايضا غير متناهية
فلنفرض تعلق قدرة الله تعالى بجميع الافتراقات الممكنة تعلقات غير متناهية فيلزم
الجزء قطعا قلت لا يمكن
لا لخروج جميع الافتراقات
الى الفعل ولا تعلق
قدرة الله تعالى بما لا يتناهى
تعلق الايجاد بالفعل
بل معنى عدم تناهي كل
منهما انه لا يتناهى الى
حد لا يمكن بعده آخر على
انك قد عرفت ان الانقسام
الفعلي متناه وغير المتناهي
هو القسمة الفرضية (قوله
مثل اثبات الهيولى
والصورة المؤدي الى قدم العالم) يريد ان الهيولى على تقدير ثبوتها لا يجوز حدوثها والا
والا يلزم لها هيولى اخرى اذ كل حادث عندهم مسبوق بالمادة واذا كانت قديمة وهي لا تنفك عن
الصورة يلزم قدم الجسم المركب منهما ونفي حشر الاجساد لان الجسد على ذلك التقدير يكون
مركبا من الهيولى والصورة فبخراب البدن ينعدم الصورة البدنية فيكون حشر الاجساد
عبارة عن ايجادها بعد انعدامها وهو محال عندهم ففي اثبات الجزء نجاة عن الوقوع
في تينك الورطتين وان امكن ان يتفصى عنهما بوجوه اخر وفي قوله المؤدي اشعار بأن
ذلك غير كاف فيهما بل لا بد من الاستعانة بمقدمات اخر هي ممنوعة عند المتكلم ايضا
(قوله وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق

وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق
ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة النفي ايضا
فلا تخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة
الى التوقف فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم في اثبات
الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل
اثبات الهيولى والصورة المؤدي الى قدم العالم ونفي حشر
الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام
حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها (والعرض
مالا يقوم بذاته) بل بغيره بأن يكون تابعا له في التحيز
او مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق لا
بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وهم فان ذلك

والالتيام عليها اذا ثبت الجزء وتركب الاجسام من افراده كانت الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها مايجوز على الآخر من الحركة المستقيمة بل يكون حركة الافلاك حركة مستديرة عبارة عن حركات اجزائها حركات مستقيمة فلم يثبت ماذهبوا اليه من دوام حركة السموات اذا الحركة المستقيمة لاتحتمل الدوام عندهم ومن امتناع الخرق والالتيام عليها لابتنائه على عدم قبولها الحركة المستقيمة قوله وكثير معطوف على اثبات الهيولى فيكون هذه الاصول ايضا من ظلمات الفلاسفة وقوله من اصول الهندسة سهو او تحريف وقع موضع من اصول الفلسفة (قوله انما هو في بعض الاعراض) كالاين وجميع الاعراض النسبية عند من يقول بوجودها (قوله قيل هو من تمام التعريف) وضعفه كما اشار اليه ظاهر لان العرض من العالم فيكون ماعبارة عن موجود مغاير لذاته تعالى والظاهر انه اشارة اجمالية الى مساق الدليل وتقريره ان العالم اما اعيان واما اعراض والكل حادث لانا نشاهد حدوث الاعراض في الجواهر والاجسام كما نشاهد حدوث الالوان والاكوان والطعوم والروائح فيها وماهو محل الحوادث وغير خال عنها فهو حادث فالعالم بجميع اجزائه

انما هو في بعض الاعراض (ويحدث في الاجسام اوالجواهر) قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى (كالالوان) واصولها قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا والبواقي بالتركيب (والاكوان) هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون

حادث (قوله واصولها قيل السواد والبياض) وباقي الالوان يحصل بتركيبهما على وجوه مختلفة مثلا اذا خالط السواد مع البياض فان غلب البياض حصل الغبرة وان غلب السواد حصل العودية واذا خالطهما ضوء فان كان للسواد غلبة على الضوء حصل الحمرة وان كانت اكثر حصل القتمة وان غلب الضوء حصل الصفرة واذا خالط الصفرة بسواد مشرق حصل الخضرة واذا خالط الخضرة بياض حصل الزنجارية واذا خالطها سواد حصل الكراثية واذا خالط الكراثية سواد مع قليل حمرة حصلت النيلية واذا خالط النيلية حمرة حصل الارجوانية وعلى هذا قياس سائر الالوان المختلفة ومنهم من جعل اصولها خمسة كما ذكره ومنهم من جعل جميع الالوان اصولا (قوله والاكوان هي الاجتماع الخ) اقول ووجه الحصر ان الكون اعني الحصول في الحيز ان اعتبر للشيء في نفسه فان كان مسبوقا بحصول آخر في ذلك الحيز فسكون او في حيز آخر فحركة وان اعتبر له بالقياس الى جوهر آخر فان امكن ان يتخلل بينهما ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع والمورد على الحصر في القسم الاول في الحركة والسكون انه يجوز ان يكون غير مسبوق بكون آخر التزم بعضهم بطلان الخ وجعله قسما خامسا ومنهم من لم يعتبر في السكون قيد المسبوقية فاندرج فيه (قوله

والطعوم) جمع طعم بالفتح وهو الكيفية المذوقة واما الطعم بالضم فهو اسم للمطعوم كالطعام (قوله وانواعها) اى الحقيقية وهى بسائطها واما المركبات فكثيرة غير مضبوطة وهى فى الحقيقة طعمان او اكثر يدرك معا لمجاورة فيما بين موضوعاتها ويظن انها طعم واحد (قوله والعفوصة والقبض) هما متقاربان فى المذاق والفرق ان العفص يقبض ظاهر اللسان وباطنه والقابض يقبض ظاهره فقط وكان الفرق بينهما بالشدة والضعف (قوله والتفاهة) هى طعم بسيط بين الحلاوة والدسومة ولاعتدال فاعله بين الحرارة والبرودة وقابله بين الكثافة واللطافة وقربه فى نفسه من كيفية آلة الذوق يكاد لايؤثر فيها ولايحس به احساسا ظاهرا فلهذا سمى بالتفاهة التى هى فى الاصل عبارة عن عدم الطعم واما التفاهة بمعنى ان يكون الجسم لشدة تكاثفه لايتحلل منه شئ يخالطه الرطوبة اللعابية مالم تحلل فى تحليله فعند ذلك تحس منه بطعم قوى بسيط فيجب ان يكون ذلك راجعا الى احد التسعة لما ان الاستقراء دل على انحصارها فيها) قوله وليس لها اسماء مخصوصة) وكأنها لقلة الانتفاع بها لم يهتموا بامرها وتمييز انواعها ووضع الاسماء بازائها بل اكتفوا فى ذلك ان احتيج اليها باضافتها « كما » الى حاملها مثل رائحة الورد والتفاح اووصفها بما يدل على ملائمتها للطبع اومنافرتها له كما يقال رائحة منتنة ورائحة طيبة ونحو ذلك وليس ذلك فى لغة العرب فقط بل الشان ذلك فيما بلغنا من اللغات (قوله والاظهر ان ماعدا الاكوان الخ) ويدل عليه قولهم فى نفى الاعراض المحسوسة عنه تعالى انها من توابع المزاج فتستحيل فى حقه تعالى على ماسيجئ وان كان ذلك لايطابق اصول اهل السنة ويناقض ماصرح به بعضهم فى تقسيم الموجودات من ان الاعراض المحسوسة بالحواس الظاهرة لايحتاج الى اكثر من جوهر واحد وان امكن تلفيقهما بأن يحمل ماذكره الشارح على بيان الواقع بحسب ظنه ومراد ذلك البعض بيان جواز عروضها بجوهر واحد وقد بنى ذلك على قاعدة الاعتزال ليكون اقرب الى ماهو بصدده من ضبط اقسام الموجودات ولهذا جعل مثل الحيوة والقدرة والالم

(والطعوم) وانواعها تسعة وهى المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ويحصل بحسب التركيب انواع لاتحصى (والروايح) وانواعها كثيرة وليست لها اسماء مخصوصة والاظهر ان ماعدا الاكوان لاتعرض الا الاجسام فاذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم

مما يحتاج الى البنية وان كان المذهب غير ذلك (قوله كما فى اضداد ذلك) لم يجعل طريان العدم عاما لجميع الاعراض ذهابا الى عدم بقائها على ماهو مذهب الشيخ الاشعرى لما انه غير مرضى عنده بل فيه من شئ من السفسطة على ماسيجئ (قوله اذا الصادر عن الشئ بالقصد والاختيار يكون حادثا) هذا كلام مشهور فيما بينهم قالوا ان القصد لا يتعلق الا بالمعدوم اذ القصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة واعترض عليه بعض المتأخرين بأن الايجاد القصدى كالايجاد الايجابى فكما لا يجب تقدمه بالزمان بل بالذات كذلك يجب تقدم هذا بالذات لا بالزمان وانما افترقا فى جواز التقدم الزمانى وعدمه لما ان القصد ربما لا يكون كافيا فى وجود المقصود فيتأخر الى استكمال علته واما اذا كان كافيا فلا يجوز تأخر المقصود عنه زمانا والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة واما ان القصد اذا كان ازليا فهل يجوز زواله او انتهاؤه فموضع تأمل (قوله والمستند الى الموجب القديم) سواء كان مستندا اليه بالذات او بالواسطة

كما فى اضداد ذلك فان القدم ينافى العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشئ بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو فلان الجسم او الجوهر لا يخلو عن الكون فى حيز فان كان مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بل فى حيز آخر فمتحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان فى آنين فى مكانين والسكون كونان فى آنين فى مكان واحد

قديم باصله وان كان قد يتبع وجوده تغيرات وتبدلات حادثة كالحركة الفلكية على اصل الحكيم واعترض عليه بأن الواسطة يجوز ان تكون امرا عدميا كعدم حادث مثلا ولا يجب انتهاؤه الى عدم ممتنع لذاته اذ التسلسل فى الاعدام المترتبة مما لم يقم على امتناعه شبهة فضلا عن حجة ولنا ان نجيب عنه بأن علة عدم الشئ هى عدم علة وجوده فاذا وجب انتهاء علل الوجود الى وجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل العدم الى عدم ممتنع لذاته هو سلب ذلك الوجود فأحسن التدبر فى هذه الجملة (قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان) اتفق القوم على ان الجوهر لا يوصف بالحركة الا عند اتصافه بالكون الاول فى المكان الثانى ولا يوصف بالسكون مالم يتصف بالكون الثانى فى مكان الاول فاختار بعضهم ان الحركة مجموع كونين فى آنين فى مكانين والسكون مجموع كونين

فى آنين فى مكان واحد ويرد عليه ان يكون كون واحد هوجزء للحركة فهو بعينه جزء للسكون كالكون الاول فى المكان الثانى على ان المتكلمين قداتفقوا على وجود انواع الاكوان اربعتها ولاوجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لايقول ببقاء الاكوان والاكثرون على انهما عبارتان عن الكون الثانى ويرد عليه على القول الاول ببقاء الاكوان انيكون كون واحد هو حركة فهو بعينه وفى مكانه هو سكون والاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشاب لكن ليس فيه كثير بعد اذ قد اطبقوا على ان اختلاف انواع الاكوان ليس بالفصول الذاتية بل بالعوارض الاعتبارية والموجود منها حقيقة ليس غير نفس الكون

(قوله فان قيل) منع للمقدمة القائلة ان الاعيان لاتخلو عن الحركة والسكون (قوله فلانهما من الاعراض وهى غير باقية) وقد تعرض لهذه المقدمة تكثير المأخذ هذا المطلب بقدر الامكان اذ هو العراك الذى لم يغلب فيه قرن والنضال الذى لم يمدح فيه ساعد الايدى ان كل ما يقال فيه لايخلو عن شوب كما ستطلع عليه

فان قيل يجوز ان لايكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما فى آن الحدوث فلايكون متحركا كما لايكون ساكنا قلنا هذا المنع لايضرنا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام فى الاجسام التى تعددت فيه الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان واما حدوثها فلانهما من الاعراض وهى غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال الى حال تقتضى المسبوقية بالغير والازلية ينافيها ولان كل حركة فهى على التقضى وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه واما المقدمة الثانية فلان ما لايخلو عن الحادث لو ثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل وهو محال وههنا ابحاث الاول انه لادليل على انحصار الاعيان فى الجواهر والاجسام

(قوله لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضى المسبوقية بالغير) سبقا (وانه) لايجامع المتأخر فيه مع المتقدم ومثل هذا السبق يستلزم حدوث المتأخر لكن يرد عليه انه ان اريد بالغير غير جنس الحركة فلا نسلم اقتضاء ماهية الحركة المسبوقية بالغير بهذا المعنى وان اراد مسبوقية كل فرد منها بفرد آخر منها فهذا لايستلزم حدوث مطلق الحركة وكذا يرد على قوله كل حركة هى على التقضى وعدم الاستقرار ان ما كان كذلك جزئيات الحركة فلايلزم الاحدوثها (قوله وقد عرفت ان كل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه) فينعقد قياس من الشكل الاول هكذا كل سكون يجوز عدمه وكل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه ينتج ان كل سكون يمتنع قدمه فيكون حادثا لكن يرد عليه ان معنى الصغرى كل سكون

يجوز عدمه نظرا الى ذاته بمعنى انه ليس فى عدمه امتناع ذاتى ومعنى الكبرى ان ماليس يمتنع عدمه فى الجملة اى لابالذات ولا بالغير يمتنع قدمه فلا يتكرر الوسط الا ان يتكلف فيقال معنى قوله كل سكون يجوز عدمه انه ليس فيه امتناع ما وقوله كل جسم قابل للحركة اى قبولا بالفعل وقوله بالضرورة اى المشاهدة بناء على ان الجسم منحصر فى الفلكى والعنصرى والحركة بالفعل معلومة فى كل واحد منهما

وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة التى يقول بها الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث ماثبت وجوده بالدليل من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة على مابين فى المطولات * الثانى ان ماذكر لايدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها مالم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده كالاعراض القائمة بالسموات من الاضواء والاشكال * الامتدادات والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستدعى حدوث الاعراض ضرورة انها لاتقوم الابها * الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود فى ازمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه مامن حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انه لاشئ من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام فى الحركة المطلقة والجواب انه لاوجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزئى من الجزئيات

بالمشاهدة وفيه منع او يقال كل جسم قابل للحركة اى لامتناع فى حركته اصلا اذا لاجسام متماثلة فيجوز ان ينتقل كل منها الى حيز الآخر وفيه ايضا للمنع مجال (قوله وانه يمتنع) عطف على مدخول على (قوله الثالث ان الازل ليس عبارة الخ) منع لقوله مالا يخ عن الحوادث لو ثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل تلخيصه انه ان اريد بثبوت الحادث فى الازل ثبوت الحادث المعين فيه فظاهر انه غير لازم مماذكر اذ الازل اما عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود فى ازمنة موهومة وكان الاول بالنظر الى ازلية الحوادث الغير المتناهية والثانى بالنظر الى ازليته تعالى فظاهر انه لامتناع فى ازلية الحوادث بالمعنى الاول فانه كما يجوز ان يوجد بعد كل حادث حادث الى مالا نهاية له كذلك يجوز ان يوجد قبل كل حادث حادث والفرق بينهما مما لا دلالة عليه وما ذكره من انه لاوجود للمطلق الا فى ضمن الجزئيات

فحدوثها يستلزم حدوثه فانما يظهر فى الجزئيات المتناهية واما الغير المتناهية فاستمرار ابها ازلا وابدا يستلزم استمرار المطلق بالضرورة فيجب على المجيب ان يبذل جهده فى ابطال لاتناهى الجزئيات اما بناء على ماذكره الامام الرازى من جريان برهان التطبيق فى كل مادخل تحت الوجود فى الجملة ولو على سبيل التعاقب او على ماتقول من كل واحد من تلك الحوادث لما كان مسبوقا بالغير كان جميعها بحيث لايشذ عنها شئ منها مسبوقا بالغير ايضا بالضرورة ثم ان ذلك الغير لايجوز ان يكون من جملتها والا لزم ان لايكون ما فرضناه جميعا بل يجب ان يكون خارجا عنها فينقطع به سلسلة الحوادث وهذان الدليلان وان افادا تناهى الحوادث الابدية لكن لاضير به اذ الموجود منها متناه ابدا بل نقول لا يمكن خروج جميعها الى الوجود بالفعل بحيث لايبقى فى الامكان باق بل كل مبلغ يوجد منها فيمكن ان يوجد بعده مالايتناهى والحال ان وجود مالا يتناهى بالفعل ازلا وابدا محال (قوله الرابع انه لوكان كل جسم فى حيز) يجرى مجرى المعارضة لابطال قوله ان الجسم والجوهر لايخلوان عن الكون فى حيز والمذهب فى الحيز ثلثة احدها للمشائين وهو المذكور فى السؤال وعلى هذا لا يلزم ان يكون لكل جسم حيز بل لما له حاو

> الرابع انه لو كان كل جسم فى حيز لزم عدم تناهى الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذى يشغله الجسم وينفذ فيه ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لابد له من حدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفى الممكن من من غير مرجح ثبت ان له محدثا (والمحدث للعالم هو الله تعالى)

والثانى للمتكلمين وهو ما ذكر فى الجواب والثالث لافلاطون ومن تبعه «اى» انه الوجود المجرد المنطبق على بعد الجسم الحال فيه وعلى هذين المذهبين كل جسم متحيز البتة ولما لم يتعلق بالمذهب الثالث غرض فى السؤال ولامست اليه حاجة فى الجواب لم يتعرض له (قوله هو الفراغ الموهوم الذى يشغله الجسم) قيده بالموهوم اذ المكان مشغول بالمتمكن ممتلئ به حقيقة وفراغه انما هو بمجرد وهمنا وفرضنا وتقييده بالذى يشغله الجسم ليس للاحتراز عن فراغ لايشغله لان فراغه ليس بموهوم بل مجرد كشف عن ماهية الحيز واشارة الى ان شغل الجسم اياه ونفوذ ابعاده فيه معتبر فى مفهومه واقتصر على شغل الجسم وان كان الحيز قد يشغله الجوهر لان غرضه مجرد دفع الشبهة لاتحقيق ماهية الحيز ومبنى الشبهة على كون الحيز عبارة عن السطح ومبنى وجود السطح على نفى الجزء (قوله ضرورة امتناع ترجح احد طرفى الممكن من غير مرجح) او قال احد طرفى المحدث او الحادث لكان اوفق

(للمذهب)

للمذهب وانسب بالمقام لكنه بنى كلامه على ما صح عند المحدثين من المتكلمين من قوة قول الاقدمين ان علة الحاجة هو الامكان بالضرورة وضعف ماذهب اليه قدماء المتكلمين من ان الحدوث هو العلة اوشرطها على اختلاف فيما بينهم (قوله اى الذات الواجب اه) يريد ان هذا اللفظ وان كان وضعه بازاء ذات الواجب الوجود لكن لما كان امتياز ذلك عندنا بوصف الالوهية صار قولنا الله بمنزلة ان يقول الذات الموصوف بالالوهية والالوهية على ماصرح به عبارة عن وجوب الوجود والقدم الذاتى اعنى عدم المسبوقية بالغير فصار قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى فى قوة ان يقال هو الذات الواجب الوجود وقوله الذى يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شئ صفة كاشفة

اى الذات الواجب الوجود الذى يكون وجوده عن ذاته ولا يحتاج الى شئ اصلا اذلو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلا يصلح محدثا للعالم ومبدأ له مع ان العالم اسم لجميع مايصلح علما على وجود مبدأ له وقريب من هذا مايقال ان مبدأ الممكنات باسرها لابد ان يكون واجبا اذلو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل هو ليس كذلك بل هو اشارة الى احدادلة بطلان التسلسل وهو انه لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة مستقلة وهى لايجوز ان تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشئ علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فيكون واجبا وينقطع السلسلة

للواجب الوجود وقوله اصلا اى لا فى صفاته ولا فى افعاله اذ لو احتاج فى شئ من ذلك الى غيره لا يكون واجب الوجود ولا يصلح مبدأ للعالم (قوله اذلو كان جائز الوجود) تعليل لحصر محدث العالم فى الله تعالى اعنى الذات الواجب الوجود اذ لو لم يكن كذلك بل كان غيره لزم كونه من جملة العالم ويلزمه محذوران احدهما ان ماهو من جملته لا يصلح محدثا له لما عرفت من انه بجميع اجزائه ممكن ومحدث فلو كان بعض اجزائه محدثا لكله لزم كونه محدثا لنفسه ايضا والثانى ان العالم اسم لجميع مايصلح ان يجعل علامة على وجود مبدأ له فيكون بجميعه من حيث هو كذلك له مبدأ خارج عنه (قوله وقريب من هذا مايقال) بل لا فرق بينهما الا فى الاعتبار والعبارة ومن زعم ان الاول من مسالك الحدوث والثانى من مسالك الامكان فلم يتنبه ان الشارح لم يحمل كلام المتن على ظاهره بل رده الى مسالك الامكان كما نبهناك عليه (قوله لو ترتب سلسلة الممكنات لاحتاجت الى علة) اى احتاجت الآحاد الغير المتناهية باجمعها بحيث لا يشذ منها شئ من الآحاد فان مجموع الآحاد بهذا المعنى موجود بوجود جميع اجزائه وممكن لكونه

مركبا من الآحاد الممكنة ومغاير لكل من تلك الآحاد اذ الكل غير الجزء وكل ممكن موجود فله علة فلابد للآحاد من علة فان قلت المجموع بهذا المعنى لايحتاج الى علة غير علة كل واحد من اجزائه اذ ليس فيه غير كل واحد من اجزائه والغرض ان لكل واحد منها علة داخلة فى السلسلة هى ماقبله قلت ليس الغرض بيان احتياج المجموع الى علة غير علل الآحاد بل ابطال كون كل واحد من تلك الآحاد معللا بماقبله من غير انتهاء الى ماليس كذلك اذ على ذلك التقدير لايوجد شئ غير جميع الممكنات التى هى علل باعتبار معلولات باعتبار فان كانت العلة الكافية فى وجود جميع تلك المعلولات جميع تلك العلل لزم كون الشئ علة لنفسه وهو ظ لزوما وبطلانا وان كانت بعضا منها لزم كون ذلك البعض علة لنفسه ولعلله اذ الكافى فى الجميع كاف فى كل جزء من اجزائه ومن جملتها نفسه وعلله واذا بطل كونها نفس الجميع او بعضها تعين ان يكون خارجا عنها والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب فثبت الواجب وينقطع به السلسلة اذ لابد من ان يستند اليه شئ من آحاد السلسلة والا لما كان علة لها فيكون طرفا لها فتنتهى به لامحالة فمن قال ان هذا الدليل غير مفتقر الى ابطال التسلسل ان اراد انه يتم به الدلالة على «وهذا» وجود الواجب مع ذهاب السلسلة الى مالا يتناهى اومع امكانه فبطلان كلامه اظهر لان ثبوت الواجب مناف لذلك وان اراد ان ابطاله ليس من مقدمات هذا الدليل وان كان لازماله متأخر عنه فذلك حق لانزاع فيه وانما النزاع فى المعنى الاول (قوله ومن مشهور الادلة برهان التطبيق) للقوم فى اثبات الواجب مسلكان الاول بيان ان الممكن سواء كان متناهى الافراد اوغير متناهيها لايتم له الوجود بدون الواجب فوجود الممكن يدل على وجود الواجب البتة ويلزم من وجوده تناهى السلسلة من جانب العلل والبرهان الاول من هذا القبيل كمانبهت عليه الثانى بيان امتناع لاتناهى الموجودات الخارجية سواء كان من جانب العلة اومن جانب المعلول فيجعل ذلك مقدمة

ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان نفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية جملة وبماقبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة اخرى ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثانى بالثانى وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد فى الاولى مالم يوجد بازائه شئ فى الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهى الاولى لانها لايزيد على الثانية الابقدر متناه والزائد على المتناهى بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة

لاثبات الواجب ومن ذلك برهان التطبيق (قوله وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ماهو وهمى محض) التطبيق بين الجملتين يتصور على وجهين • الاول ان يلاحظ خصوصية كل واحد من آحاد الجملتين ويتوهم انطباق جزئين بين كل اثنين من آحادهما والتطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم والمترتب وغير المترتب والمجتمع والمتعاقب لكن القوى البشرية قاصرة عنه فيما لا يتناهى فلا يمكننا الاستدلال بهذا على تناهى شئ منها • والثانى ان يلاحظ آحاد الجملتين على الاجمال ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادهما كذلك وقد اطبقوا على ان التطبيق بهذا الوجه يمكن فيما بين الموجودات المترتبة المجتمعة فى الوجود وانه لا يمكن فى المعدومات الصرفة واختلفوا فى الموجودات الغير المترتبة او الغير المجتمعة فذهب المتكلمون الى جريانه فيها لان آحاد الجملتين فيها قد اتصفت بالوجود فى الجملة فيكفى ذلك لتطابق آحادهما بعضها ببعض فى نفس الامر بخلاف المعدومات الصرفة فانه لا تطابق بين آحادها فى نفس الامر ولا بحسب فعلنا وذهب الحكماء الى ان الافراد المنقضية فى الامور المتعاقبة معدومة حقيقة فلا تطابق بينها بحسب نفس

وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ماهو وهمى محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد بان نطبق جملتين احدهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع لا تناهيهما

الامر وكذا الموجودات الغير المترتبة لا توصف بالتطابق ما لم يلاحظ خصوصياتها ولم يعين لكل احد منها مرتبة معينة والا فلا معنى لمطابقة فرد منهما لفرد دون فرد آخر ولهذا جوزوا لاتناهى الحركات الفلكية والنفوس الناطقة من جانب الماضى واعترض عليه بان النفس الناطقة مرتبة بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها فيتم التطبيق فيه على الوجه الذى تقرر عندهم واجاب عنه بعض المحققين بأن آحاد النفوس لا ترتيب لها بحسب ترتيب الازمنة اذ قد يحدث منها جملة فى زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شئ منها فلا يجرى التطبيق فيها بين آحادها باعتبار ترتيب اجزاء الزمان ولما كان للمعترض ان يقول نحن نطبق بين النفوس الحادثة فى اجزاء الزمان سواء كان الحادث فى كل واحد من تلك الاجزاء واحدا او اكثر فان تناهيها يستلزم تناهى آحادها لان الحادث فى كل زمان متناه اشار الى جواب آخر يدفع هذا الاحتمال ايضا فقال وايضا هى مأخوذة من حيث انها مضافة الى ازمنة حدوثها غير مجتمعة فى الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة واذا اخذت ذوات النفوس وحدها لم تكن مترتبة ومن لم يتفطن لهذه الدقيقة ابطل الجواب الاول بابداء ذلك الاحتمال وبنى عليه ان برهان التطبيق جار فى النفوس الناطقة لكونها مترتبة باعتبار الازمنة والعجب انه لم يتعرض بحال

الجواب الثانی ولمیره ولاطیف خیال (قوله وذلك لان معنى لاتناهی الاعداد) یرید ان كل مرتبة من مراتب الاعداد داخلة تحت الوجود بمعنى ان مایتصف بها شیء من الاشیاء فهو متناهیة البتة ومعنى لاتناهی الاعداد ان مرتبة منها تتصور یمكن ان یتصور فوقها اخرى وكذا جمیع تعلقات علمه تعالى وقدرته یستحیل خروجها الى الفعل والالزم انتهاؤها بل كل ماخرج الى الفعل منها فهومتناه ومابقی بعد ذلك بالقوة فغیر متناه فلا اشكال واعلم ان اول كلامه یدل على ان النقض انما هو بالمراتب الممكنة بالعدد ولاشك فی عدم تناهیها بالمعنى المشهور وملخص الجواب الذی اشار الیه منع جریان التطبیق فیها لانها معدومة والتطبیق فیما بینها لایمكن الا بالوجه الاول وقد عرفت ان القوة البشریة قاصرة عنه فلا تناهیها لاینافی برهان التطبیق ویرد علیه ان القوى العالیة وافیة بتطبیقها فیرد الاشكال وكذا الحال فی مقدورات الله تعالى ومعلوماته فان المقدور قد یطلق على ماتعلق به القدرة تعلق الایجاد وهومتناه البتة ولا كلام فیه وقد یطلق على ما تعلقت به نوعا آخر من التعلق لایترتب علیه وجود المقدور وهو غیر متناه واما المعلوم فالحق انه غیر متناه البتة واكثر من المقدور بالمعنى الثانی لانه یخص الممكن والمعلوم یعمه والممتنع فینتقض برهان التطبیق بهما والشان فی الجواب ما عرفته لو امكن « واما قوله وذلك لان معنى لاتناهی الاعداد الخ فهو بالحقیقة تسلیم لاطراد الدلیل فی صورة النقض ومنع تخلف الحكم عنها فهو لایصح جوابا عن ذلك النقض بل هو جواب عن النقض بالمراتب الموجودة من العدد بناء على ما اشتهر من ان مراتب الاعداد غیر متناهیة وبالمقدورات بالمعنى الاول لما عرفت من ان قدرة الله تعالى غیر متناهیة واما جعل لاتناهی معلومات الله تعالى بهذا المعنى فكما لاوجه له قطعا لاحاجة الیه اصلا فتدبر (قوله یعنی ان صانع العالم واحد الخ) قد عرفت ان قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى فی قوة ان یقال صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فصار وصفه بالوحدة فی قوة وصف الواجب بها بمعنى انه یمتنع اشتراك مفهوم الواجب بین اثنین فاضمحل مایتوهم من ان الله تعالى علم للذات المعبود بالحق فلا معنى لجعل وحدته من المطالب العلمیة وتحقیقه ماذكره

> وذلك لان معنى لاتناهی الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لاتنتهی الى حد لایتصور فوقه آخر لابمعنى ان ما لا نهایة له یدخل فی الوجود فانه محال (الواحد) یعنی ان صانع العالم واحد ولایمكن ان یصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة والمشهور فی ذلك بین المتكلمین برهان التمانع المشار الیه بقوله تعالى ❁ لو كان فیهما آلهة الاالله لفسدتا ❁ وتقریره انه

رحمه الله من ان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك فى الالوهية وخواصها واراد بالالوهية على ماصرح به وجوب الوجود والقدم الذاتى بمعنى عدم المسبوقية بالغير وبخواصها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم الزمانى مع القيام بنفسه (قوله ولو امكن الهان) اى ذاتان جامعان للالوهية وخواصها فلا يرد ما يتوهم من ان المدعى وحدة الواجب والدليل لايفيد الا وحدة الصانع (قوله لان كلا منهما امر ممكن اشار به الى ان الارادة كالقدرة لاتتعلق الا بالممكن اذهى عبارة عن صفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع وماليس بممكن ليس بمقدور (قوله اذلا تضاد بين الارادتين) اى ليس بينهما امتناع الاجتماع لجواز ارادة الشخص الواحد بالضدين على السوية اومع ترجيح مالاحدهما وهذا انما يستقيم اذافسر الارادة باعتقاد النفع اوميل يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفى المقدور فبينهما تضاد لكنه لايضر فى المقصود لعدم اتحاد محل الارادتين وانما تعرض لنفى تضادهما

لو أمكن الهان لامكن بينهما تمانع بأن يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما فى نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذلا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان اولا فيلزم عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان لمافيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا تفصيل مايقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وبهذا يندفع مايقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع اوأن يكون الممانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامهما المحال اوان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا واعلم ان قوله تعالى * لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا *

توضيحا لامكانهما فى نفسهما وخص النفى بالتضاد لان الارادتين وجوديتان لايتوقف تعقل احدهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين البتة (قوله لما فيه من شائبة الاحتياج) فى فعله وتنفيذ قدرته الى عدم سد الغير طريقه ومبدأ الممكنات يجب ان يكون مستقلا فى ايجاده (قوله ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر) اى ايجاد ضدما اوجده لزم عجزه لاحتياجه فى ايجاد شئ الى عدم ايجاد الآخر ضده وان قدر على ذلك الايجاد لزم عجز الآخر لان ايجاده ضدما اوجده الآخر يستلزم انتفاء مااوجده الآخر فيحتاج الآخر فى فعله الى عدم ايجاد هذا ضد فعله (قوله وبهذا يندفع مايقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع) اذ يكفى لغرضنا امكان التمانع اويكون الممانعة

والمخالفة غير ممكن لاستلزامه المحال اذقد بينا ان الممانعة فى نفسها امر ممكن والمحال انما يلزم من كون كل من المتمانعين الها فهو المحال لانما ظهر امكانه او ان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد منهما حركة زيد وسكونه معاً اى اجتماعهما لان اجتماعهما امر مستحيل فى نفسه وقد عرفت ان الارادة لاتتعلق بالمستحيل بخلاف ارادة كل واحد منهما فانهما امر ممكن فى نفسه متعلق بأمر ممكن فى نفسه فليس بين الارادتين تضاد ولا اجتماع فى محل واحد . فان قلت اذا اراد احدهما حركة زيد وجب حركته وكان سكونه محالا فلا يتعلق به ارادة الآخر * قلت سكونه امر ممكن فى نفسه وانما جاء استحالته من جهة تنفيذ احدهما قدرته فكان الآخر محتاجا فى فعله الى عدم تنفيذ قدرته فلايكون الها كاملا * فان قلت قد استقر رأى المتكلمين على انه تعالى موجب فى حق صفاته فلو تعلق ارادته تعالى على اعدام صفة من صفاته او ايجاد ضدها يلزم مفاسد التمانع * قلت ماذكر امر ممتنع جاء امتناعه من قبل ذاته تعالى فالعجز عنه لا ينافى الوهيته تعالى ويقرب منه مايقال من انه تعالى اذا اوجد شيئا لايبقى له قدرة عليه فيلزم عجزه ويجاب بان عدم القدرة بناء على مقتضى تنفيذها ليس عجزا بخلاف ماذا سد الغير طريق تنفيذها (قوله حجة اقناعية) تفيد اقناعا للمسترشد وان لم تفد افحاما للجاحد (قوله لانا نقول امكان التمانع لايستلزم الاعدم تعدد الصانع) فقوله لم يكن احدهما صانعا ان اراد به انه لم يكن واحد منهما صانعا فالملازمة ممنوعة وان اراد به انه لم يكن الصانع الا احدهما فلا يترتب عليه عدم وجود المصنوع (قوله على انه يرد منع الملازمة ان اريد به عدم التكون بالفعل) لان امكان التمانع لايستلزم وقوعه لجواز ان يتفقا على ما مر بل اللازم لامكان التمانع امكان عدم التكون ولا دليل

حجة اقناعية والملازمة عادية على ماهو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى * ولعلا بعضهم على بعض * والا فان اريد الفساد بالفعل اى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لايستلزم الفساد لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطى السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لايقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع فى الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمانع لايستلزم الاعدم تعدد الصانع وهو لايستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد به عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد به الامكان * فان قيل

على استحالته وههنا برهان آخر يسمى برهان التوارد وربما يحمل الآية عليه بأس ان نشير اليه اشارة خفية وهو انه لووجد الهان يلزم ان لايوجد شئ من الممكنات وبطلان التالى ظاهر اما الملازمة فلانه لووجد ممكن فاما ان لايستند اليهما معافلايكون واحد منهما الها اوالى كل واحد منهما فيلزم مقدور بين قادرين اوالى احدهمافقط فيلزم الترجح بلامرجح اذ صلاحية المبدئية مشتركة بينهما كما ان الحاجة مشتركة بين الممكنات فاحتياج بعضها فى وجودها الى احدهما دون الآخر ترجح بلامرجح فان قلت هو محتاج الى مطلق المبدأ وتأثير احدهما بمجرد اختياره دون الآخر قلت حاجة خصوصية المعلول الى خصوصية العلة ضرورية وهذا البرهان تمسك به فى شمول قدرته وفى كون افعال العباد مخلوقة له تعالى فلاتغفل ولامر مالم يلتفت اليه الشارح فتأمل ﴿ قوله مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثانى فى الماضى بسبب انتفاء الاول فيه ﴾ فيكون المفهوم من الآية تعليل احد الانتفاءين الواقع فيما مضى المعلومين للسامع بالآخر كما فى قولك لوجئتنى لاكرمتك ومبنى الاستدلال على ان الدليل معلوم والمدلول مجهول ﴿ قوله فيقع الخبط ﴾ كما وقع لابن الحاجب اذنظر الى الاستعمال الثانى فوجد كلمة لوتدل على انتفاء الاول لانتفاء الثانى اى يعلم بذلك فاعترض على من قال انها لانتفاء الثانى لانتفاء الاول بأن الاول ملزوم والثانى لازم وانتفاء الملزوم لايدل على انتفاء اللازم بل الامر بالعكس مما ذكر والحق ان كلا من الاستعمالين ثابت وان الاستعمال الثانى متفرع على الاستعمال الاول فان اولما دل على ان انتفاء الاول علة لانتفاء الثانى فربما يكون انتفاء الثانى معلوما عند السامع دون الاول فيدل به عليه دلالة بالمعلول على العلة ﴿ قوله هذا تصريح بما علم التزاما اذا لواجب لايكون الاقديما ﴾ قدسلف لك مافيه كفاية لبيانه ولواجرى كلام المص على ظاهره لكان معناه ان المحدث للعالم هوذات المعبود بالحق الواحد لاشريك له فى هذا الاحداث القديم اذ لو كان محدثا لاحتاج الى محدث ضرورة فيتسلسل وهذا طريقة القدماء من المتكلمين

مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثانى فى الماضى بسبب انتفاء الاول فيه فلا يفيد الى الدلالة على ان انتفاء الفساد فى الزمان الماضى بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم بحسب اصل اللغة كذلك لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما فى قولنا لوكان العالم قديما لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان احد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط ﴿ القديم ﴾ هذا تصريح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديما اى لا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم

وهى المسمات بطريقة الحدوث (قوله لكان وجوده من غيره) اذلوكان من ذاته لم يفارقه وجوده ولم يكن مسبوقا بالعدم (قوله فان بعضهم) يريد به الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فى اثبات صفات حقيقة قائمة بذاته تعالى لا اول لها على انه قد قيل لا تعدد للقدماء عندهم ايضا اذ القدماء عبارة عن اشياء متغايرة لا اول لها ولا تغاير عندهم فيما بين الصفات ولا بينهما وبين الذات (قوله وهذا) اى القول باشتراك وجوب الوجود بين الذات والصفات كلام فى غاية الصعوبة وانما وقعوا فيه لانهم لما اختاروا ان علة الحاجة هى الحدوث وانه لا يجوز استناد القديم الى المؤثر اصلا لزمهم حدوث كل ما كان وجوده معلولا للغير ولما ذهبوا الى قدم صفاته تعالى لزم ان يكون وجوداتها من ذواتها فلزم القول بتعدد الواجب لذاته والعذر عنه بان وجود الصفات ليس من غيرها بل من موصوفها الذى ليس غيرها امر لفظى لا يجدى فى امثال هذه المباحث اذ لا شك فى ان الصفات انفسها غير كافية فى وجوداتها فلا بديهة فتكون ممكنة فيبطل قولهم كل ممكن حادث ولهذا ترك المتأخرون اعتبار الحدوث فى علة الحاجة وجعلوا الامكان مستبدا فى ذلك فلزمهم ترك ما تقرر فيما بينهم من ان كل

لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع فى كلام بعضهم ان الواجب والتقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام فى التساوى بحسب الصدق فان بعضهم على ان التقديم اعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة فى تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وفى كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضريرى ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم فى نفسه فيحتاج فى وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعنى بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شئ آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فلزم قيام المعنى بالمعنى فاجابوا بان كل صفة فهى باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وهذا الكلام فى غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافى قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافى الحدوث الذاتى بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتى والزمانى وفيه رفض لكثير من القواعد وسيأتى لهذا زيادة تحقيق

(الحى القادر العليم السميع البصير الشائى المريد)

ممكن فهو محدث اى مخرج من العدم الى الوجود وان القديم لايكون معلولا البتة وان الله تعالى مختار فى جميع افعاله اذا الممكن القديم كصفاته يجب استناده اليه بطريق الايجاب فيكون الحدوث وكذا القدم منقسما الى الذاتى والى الزمانى لكن التزام هذه الاشياء مع كونه غير مخل بشئ من قواعد الملة فقد قام عليه من جهة العقل الدلالة فيجب القول به وستسمع كلاما آخر يتعلق بهذا المقام من قبل الشارح فى شرح قوله وهى لاهو ولاغيره ﴿ قوله لان بديهة العقل جازمة ﴾ لايريد به ان اتصافه تعالى بهذه الاوصاف بديهى بل كبرى دليله ضرورية وتقريره انه قد ثبت ان الله تعالى هو المحدث للعالم والعالم كماترى مشتمل على نمط بديع يرجع النظر عنه خاسئا وهو حسير ونظام محكم لايرى فى خلقه من فطور وفيه افعال متقنة خالية عن وجوه الخلل

لان بديهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع مايشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لايكون بدون هذه الصفات على ان اضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها ممالايتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك ممايتوقف ثبوت الشرع عليه ﴿ ليس بعرض ﴾ لانه لايقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه والالكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو مح لان قيام العرض بالشئ معناه ان تحيزه تابع لتحيزه

ونقوش مستحسنة مقبولة عند العقول والبديهة تشهد بان من احدث مثله لايكون الاحيا قادرا عالما شائيا يفعل مايريد على مقتضى علمه وحكمته فيكون تعالى موصوفا بهذه الصفات واما السمع والبصر فلا دلالة عليهما من هذه الجهة بل ثبوتهما بالسمع او بان ضدهما من النقائص فان قلت لايدل ماذكر الا على قادرية وعالمية مثلا واما ان لها مبادى موجودة غير ذاته تعالى قائمة به على ماهو المذهب فلا قلت هذا القدر هو المقصود بالبيان فى هذا المقام واما اثبات المبادى فسيجئ من بعد ﴿ قوله على ان اضدادها نقائص ﴾ هذا دليل مقنع للمسترشد غير مسكت للمجاهد اذ للقائل ان يقول لانسلم ان لها باسرها اضدادا ولو سلم فلانسلم انها نقائص مطلقا بل بالنسبة الى من شانه الاتصاف بتلك الصفات ولو سلم فلانم ان من خلا عنها يجب اتصافه باضدادها ولهذا عدل عنه بعضهم الى اوضح منه وهو ان الخلو عن الصفات نقص يجب تنزيه الله تعالى وعدل آخرون الى اوضح منه ايضا وهو ان المتصف بها اكمل من غير المتصف فلو خلا تعالى عنها يجب ان يكون الانسان اكمل منه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهو بعد اقناعى ﴿ قوله بخلاف وجود الصانع وكلامه ﴾ توقف

ثبوت الشروع على وجوده تعالى وقدرته وارادته وعلمه ممالا ينبغى ان يتوقف فيه عاقل واما توقفه على كلامه فبنى على ان الشرع عبارة عن اوامره تعالى ونواهيه وبالجملة عن خطابه المتضمن للاقتضاء اوالتخيير اوعن شريعة النبي عليه السلام الثابتة به والخطاب من جنس الكلام وايضا ثبوت الشرع موقوف على صدق النبي والنبي كما صرحوا به من قال تعالى له ارسلتك الى الناس اوالى قوم كذا اوقال بلغهم اونحو ذلك وايضا يتوقف صدقه على تصديق الله اياه وهو اخبار عن صدقه وسيتلى عليك كلام آخر فى هذا المعنى (قوله والعرض لاتحيز له بذاته حتى يتحيز غيره) ويقال العرض له فى نفسه تحيز وان كان تابعا فى ذلك لغيره فلم لايجوزان يتحيز غيره تبعا لتحيزه لانا نقول المتحيز بالاستقلال هوالجوهر وهو صالح لان يتحيز غيره تبعاله واحدا كان اواكثر والاعراض مستوية الاقدام فى الاحتياج الى متحيز تتبعه فكون بعض الاعراض القائمة بالجوهر تابعا للبعض دون الجوهر دون العكس ترجيح بلامرجح وفيه منع لايخفى (قوله وهذا مبنى على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده) اذ لوكان نفس وجوده بالقياس الى الزمان الثانى لم يلزم قيام المعنى بالمعنى لان وجوده نفسه ولوكان غيره فليس من قبيل الاعراض (قوله والحق ان البقاء استمرار الوجود)

والعرض لاتحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا مبنى على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده وان القيام معناه التبعية فى التحيز والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثانى ومعنى قولنا وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا فى الزمان الثانى وان القيام هو اختصاص الناعت بالمنعوت كما فى اوصاف البارى تعالى

يريد ان البقاء ليس امراموجودا يعلل به استمرار الوجود كمامال اليه جماعة بل «وان» هو نفس استمرار الوجود وليس ذلك ايضا امراموجودازائداعلى الوجود كماتوهم آخرون بل هو عبارة عن نفس الوجود مقيسا الى الزمان الثانى فان وجود الشئ وكونه فى الاعيان اذاقيس الى زمانه يقال له الحدوث واذاقيس الى مابعده يقال له البقاء والاستمرار وعند بامتداده فيوصف بالطول والقصر والقلة والكثرة حسب وصفه بحسب اختلاف الاعتبار (قوله ومعنى قولنا حدث فلم يبق الخ) دفع لتوهم التناقض فى هذا القول بناء على ماذكره من ان البقاء ليس امرازائداعلى الوجود (قوله وان القيام) منع لبطلان اللازم بابطال دليله ووجهه ان التبعية فى التحيز ليست بمساوية لقيام الشئ بالشئ لتخلفها عنه فى قيام صفات البارى تع بذاته وهو ظ وفى قيام نفس التحيز بالتحيز والالزم ان يكون للتحيز تحيز فيتسلسل وفى مثل قيام العمى بالاعمى اذلاتحيز للمعدوم فلايصح تفسيره بها بل لازمه المساوى ان يكون بين الشيئين

(ارتباط)

ارتباط وتعلق يلزمه نعتية الاول للثانى وهذا المعنى كما يتصور بين العرض والجوهر كذلك يمكن بين العرضين بل بين الجوهرين بل لا اختصاص له بالموجودين ومن زعم ان التبعية فى التحيز من لوازم قيام العرض بما يقوم به فعليه البيان (قوله وان انتفاء الاجسام الخ) ابطال لقوله يمتنع بقاء الاعراض بعد ابطال دليله فان الضرورة العقلية قاضية ببقائه بمعاونة الحس والقول بان العرض المشاهد ينعدم ويتجدد مثله ولما لم يميز الحس بين الشئ وشبهه التبس الحال فظن ان المتجدد نفس المنقضى مما لا يلتفت اليه كيف ومثله قائم فى بقاء الاجسام والمحققون قد اطبقوا على بقائها فان قلت انما لم يعتبروا شهادة الحس فى الاعراض لقيام الدليل على خلافها بخلاف الاجسام اذ لا دليل على عدم بقائها قلت ان لم يثبت حكم من بديهة العقل ببقاء الاجسام بمعونة المشاهدة فالقول ببقائها قول بلا سند وان ثبت ذلك وهو مشترك بين الاجسام والاعراض وجب القول ببقائها والدليل

وان انتفاء الاجسام فى كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك فى الاعراض نعم تمسكهم فى قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطءها ليس بتام اذ ليس هنا شئ هو حركة وآخر هو سرعة او بطؤ بل هنا حركة مخصوصة يسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات (ولا جسم)

على خلافه خلافه باطل لكونه مصادما للضرورة والتفرقة فى ذلك بين الاجسام والاعراض على ما قيل تحكم بحت وتخصيص للضرورة العقلية بالشبهات الوهمية (قوله نعم تمسكهم) تمسك القائلون بقيام العرض بالعرض بان كل واحد من السرعة والبطء عرض قائم بالحركة اذ يقال حركة سريعة وحركة بطيئة ولا يقال جسم سريع او بطئ الا باعتبار حركته فيكون من الاعراض الاولية للحركة فرده بانه ليس فى الحركة السريعة امران موجودان هما الحركة والسرعة وكذا الحال فى الحركة البطيئة بل للحركة انواع مختلفة فى انفسها يقال لبعضها اذا قيس الى بعض آخر سريعة او بطيئة فيكون كل من السرعة والبطء حالة اضافية غير موجودة فى الاعيان فلم يتم الدلالة على قيام العرض بالعرض (قوله وبهذا تبين اه) يعنى بما ذكروه من ان حركة واحدة هى سريعة بالقياس الى حركة هى بعينها بطيئة اذا قيست الى اخرى ظهر ان اختلاف الحركات بالسرعة والبطء ليس اختلافا بالذاتيات بل بالعوارض الاضافية وفى عبارته مسامحة حيث اطلق السرعة والبطء واراد

الحركة السريعة والبطيئة فتأمل (قوله لانه مركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث) لان كل مركب ممكن لاحتياجه الى جزئه وكل ممكن حادث وايضا كل متحيز لايوجد الامع الحيز والحيز حادث اذ قد تبين حدوث ماسوى الله تعالى ومامع الحادث حادث ولو قال فذلك امارة الامكان لكان اظهر وبكلامه السابق انسب (قوله وجزء من الجسم) فانهم قالوا الجوهر اسم لايتركب منه الشئ وح يلزم ان يكون كل جوهر جزأ من الجسم ولا يوجد جوهر فرد (قوله وارادوا به الماهية الممكنة) يدل عليه انهم قالوا في تعريف الجوهر ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع فلزم ان يكون له ماهية ووجود زائد عليها ووجود الواجب عندهم عينه فعلم ان مرادهم هي الماهية الممكنة (قوله واما اذا اريد بهما القائم بذاته الخ) ذهب بعض الكرامية الى اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى بمعنى القائم بذاته وبعضها بمعنى الموجود واستعمال الجوهر بمعنى القائم بذاته او الذات والحقيقة شايع في عبارات الفلاسفة وهذا المعاني مما لايستحيل عليه تعالى بقي النزاع في اطلاق اللفظ (قوله وفيه نظر) * بواسطة * اذا لترادف ممنوع ولو سلم فكون الاذن بالمرادف والملزوم اذنا باللازم والمرادف الآخر ممنوع اذ قد يكون فيهما مانع مثل ايهام مالايليق بذاته تعالى بسبب اشتراك أو اصل اشتقاق والخطر في ذلك عظيم فالتوقف الى التوقيف واجب كما ذهب اليه الشيخ الاشعري

لانه متركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث (ولا جوهر) اما عندنا فلانه اسم للجزء الذي لايتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوا اسما للموجود لافي موضوع مجردا كان او متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كان لا في موضوع واما اذا اريد بهما القائم بذاته والموجود لافي موضوع فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المتركب والمتحيز وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق مايرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى ومايلازم معناه وفيه نظر (ولا مصور) اي ذي صورة وشكل مثل صورة الانسان أو الفرس لان ذلك من خواص الاجسام تحصل لها

بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات (ولا محدود) اى ذى حد ونهاية (ولا معدود) اى ذى عدد وكثرة يعنى ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير والمنفصلة كالاعداد وهو ظاهر (ولا متبعض ولا متجز) اى ذى ابعاض واجزاء (ولا متركب) منها لما فى كل ذلك من الاحتياج المنافى للوجوب فماله اجزاء يسمى باعتبار تأليفه منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزئا (ولا متناه) لان ذلك من صفات المقادير والاعداد (ولا يوصف بالمائية) اى بالمجانسة للاشياء لان معنى قولنا ماهو من اى جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب (ولا بالكيفية) اى من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام او توابع المزاج والتركيب (ولا يتمكن فى مكان) لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد فى بعد آخر متوهم او متحقق يسمونه المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء

وذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعانى لذاته صح اطلاق مايدل عليه من الالفاظ فلا توقيف ووافقهم القاضى ابو بكر منا لكنه اشترط ان لا يكون لفظه موهما (قوله بواسطة الكميات) اى المقادير واراد بها ما يعم المحقق والموهوم وكذا الحال فى قوله واحاطة الحدود والنهايات (قوله اجزاء) اى بالفعل واما ماله اجزاء بالقوة فلا يسمى مركبا لكنه قد يسمى متبعضا ومتجزئا باعتبار انه قابل للانقسام ومايقال من انه يعتبر فى التجزى ان يكون الانحلال الى ما منه التركيب دون التبعض فليس بشئ نعم يعتبر ذلك فى مفهوم الانحلال لانه عبارة عن بطلان الانعقاد وفساد التركيب بخلاف التبعض والتجزى فانهما بمعنى مطلق الانقسام لغة (قوله اى المجانسة للاشياء) يريد ان المراد ذلك عرفا وقوله لان معنى قولنا ماهو من اى جنس هو ابداء للمناسبة بين المعنى الاصلى للمائية وبين المعنى العرفى فلا يرد ما يقال ان المراد بالجنس هناك ما يعم الحقائق النوعية وقد يقال المراد بالمائية ما يذكر فى الجواب عن السؤال بما هو وهو الحقيقة النوعية والجنسية والله منزه عن ذلك لاستلزامه التركيب وهذا مذهب الفلاسفة والمتكلمون على ان له تعالى حقيقة نوعية بسيطة وما ذكره من الدليل لا ينفيه كما لا يخفى (قوله مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب) الاول بالنظر الى الملموسات والثانى بالنظر الى سائر المحسوسات وهذا تصريح بما اشار اليه فيما سبق من ان مثل اللون والطعم والرائحة من توابع المزاج لكنه لا يثبت على مذهب الاشاعرة فالاولى ان يتمسك فى نفى ذلك بالاجماع (قوله فى بعد آخر متوهم) كما ذهب اليه المتكلمون او متحقق على ما اختاره افلاطون (قوله والبعد عبارة عن امتداد) موهوم عند المتكلمين محقق عند الفلاسفة قائم بالجسم البتة عند المشائين او قائم بنفسه ايضا عند القائلين بان المكان عبارة عن بعد موجود مجرد

فنهم من احال خلوه عن الشاغل ومنهم من جوز ذلك وهم القائلون بوجود الخلاء والمتكلمون وان جوزوا الخلاء لكنهم لا يقولون بوجوده بل يجعلونه عدما محضا محصورا بين حاصرين ولهذا يفسرونه بكون الجسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما مايلاقيهما فقد ظهر لك مما قررناه ان في عبارته حزازة (قوله والله تعالى منزه عن الامتداد) موهوما كان او محققا (قوله فيلزم قدم الحيز) اذ المتحيز لا يوجد بدون الحيز فقدمه يستلزم قدمه ومبنى هذا الدليل كما صرح به على وجود الحيز (قوله فيكون متناهيا) وهو باطل لما مر من ان التناهي من خواص المقادير والاعداد وهما من خواص الاجسام ولمانع ان يمنع لزوم التناهي بناء على انه يحتمل ان يكون جزأ لا يتجزى او يكون مساويا للحيز ويمتد الى غير النهاية ويمكن ان يدفع الاول بابطال كونه جزأ لما مر من انه جزء الجسم او بانه احقر الاشياء والثاني بان مبنى الدليل على وجود الحيز وتناهي الابعاد والاظهر ان يقال ان التحيز لاستلزامه الاحتياج الى الحيز مناف لوجوب الوجود كما هو المشهور (قوله اما محدود واطراف للامكنة) قد يطلق الجهة ويراد بها منتهى الاشارات الحسية او الحركات « فلم يبال » المستقيمة فيكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان ومعنى كون الجسم في جهة انه متمكن في مكان يلي تلك الجهة وقد يسمى المكان الذي يلي جهة ما باسمها كما يقال فوق الارض وتحتها فيكون الجهة عبارة عن نفس المكان باعتبار اضافة ما (قوله والله تعالى منزه عن ذلك) اذ ليس في ذاته تجدد ماحتى يمكن ان يقدر بتجدد آخر كائنا ما كان

والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزى فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان متجزئا قلنا المتمكن اخص من المتحيز لان الحيز هو الفراغ الموهوم الذي يشغله شيء ممتد او غير ممتد فاذكر دليل على عدم التمكن في المكان واما الدليل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز او لا فيكون محلا للحوادث وايضا اما ان يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا او يزيد عليه فيكون متجزئا واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما لانها اما حدود واطراف للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شيء (ولا يجري عليه زمان) لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزه عن ذلك واعلم ان ماذكره من التنزيهات بعضها يغني عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء لحق الواجب في باب التنزيه وردا على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه واوكده

او بمقدار الحركة (قوله فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة) كالمتبعض والمتجزى والتصريح بما علم التزاما فانه لما علم انه واجب علم انه قديم ولما علم انه ليس بمصور ولا محدود ولا متناه علم انه ليس بموصوف بالكيفية ولما علم انه واحد علم انه ليس بمعدود ولما علم انه ليس بمتبعض

فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انها تنافى وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر مايتركب عنه غيره ومعنى الجسم مايتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك وان الواجب لو تركب فاجزاؤه اما ان يتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب اولا فيلزم النقص والحدوث وايضا اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد او على بعضها وهى مستوية الاقدام فى افادة المدح والنقص وفى عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص فيدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة فانهما من صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتهما واضدادهما صفات نقصان لادلالة على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على امثال هذه الشبه الواهية واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة فى الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبان كل موجودين فرضا لابد وان يكون احدهما متصلا بالآخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا له فى الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا للعالم فى جهة فيتحيز فيكون جسما اوجزء جسم مصورا متناهيا والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس

علم انه ليس بمركب (قوله من ان معنى العرض بحسب اللغة الى قوله ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره) يرد عليه ان النزاع فى نفى ما هو المتعارف عليها من معانى هذه الالفاظ لا مايشعر بها الفاظها بحسب الوضع اللغوى. (قوله او لا فيلزم النقص) يرد عليه انه انما يلزم النقص لو لم يتصف المجموع من حيث هو مجموع بصفات الكمال. واما عدم اتصاف اجزائها بها فلا نسلم انه نقص (قوله ويفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير) فيه منع لم لايجوز ان يكون المخصص نفس ذاته كما فى سائر صفاته ومساواة نسبة ذاته الى جميعها ممنوعة وعدم دلالة المحدثات عليها لايدل على عدم ثبوتها (قوله بالنصوص الظاهرة فى الجهة) كقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وتعرج الملائكة والروح اليه (والجسمية) نحو وجاء ربك وهل ينظرون الا ان يأتيهم الله (والصورة) نحو قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته (والجوارح) نحو ويبقى وجه ربك ويد الله فوق ايديهم

ولتصنع على عيني (قوله
والجواب ان ذلك الخ) يريد
ان الحكم بان كل موجودين
فرضا اما متماسان او
متباينان في الجهة حكم وهمي
يتبادر اليه الوهم قياسا
للمعقول على المحسوس ولا
عبرة بحكمه في المعقولات
(قوله اوتؤول بتأويلات
صحيحة) اى مطابقة لما يفيده
القطعيات من التنزيهات
جمعا بين الدليلين ما امكن
فيقال مثلا معنى صعود
الكلم الطيب اليه كونه
مقبولا عنده مرضيا لديه
ومعنى عروج الملائكة اليه
عروجهم الى موضع
يتقرب اليه بالطاعة فيه
ومعنى اتيان الرب اتيان
امره او عذابه ومعنى
خلق آدم على صورته
خلقه على صفاته من العلم
والقدرة والارادة وغيرها
ويبقى وجه ربك اى ذاته
ويد الله اى قدرته وعلى
عيني اى بمرآى منى اى
بعلمى وحفظى (قوله اما
اذا اريد بالمماثلة الاتحاد
في الحقيقة فظاهر) انه لا يماثله
شئ بهذا المعنى والا لما
اختلفا بوجوب الوجود

باحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على التنزيهات
فوجب ان يفوض علم النصوص الى الله تعالى على ماهو
دأب السلف ايثارا للطريق الاسلم اوتؤول بتأويلات
صحيحة على مااختاره المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين
وجذبا بضبع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم (ولايشبهه
شئ) اولا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة
فظاهر واما اذا اريد بها كون الشيئين بحيث يسد احدهما
مسد الآخر اى يصلح كل لما يصلح له الآخر فلان شيئا من
الموجودات لايسد مسده في شئ من الاوصاف فان
اوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في
المخلوقات بحيث لامناسبة بينهما قال في البداية ان العلم منا
موجود وعرض وعلم محدث وجائز الوجود ويتجدد في
كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا وصفة
وقديما وواجب الوجود دائما من الازل الى الابد فلا يماثل
علم الله تعالى علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه فقد
صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع
الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة
وقال الشيخ ابو المعين في التبصرة انا نجد اهل اللغة لايمتنعون
من القول بأن زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه
ويسد مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه
كثيرة ومايقوله الاشعرى من انه لامماثلة الا بالمساواة من
جميع الوجوه فاسد لان النبي عليه السلام قال الحنطة
بالحنطة مثلا بمثل واراد به الاستواء في الكيل لاغير وان
تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة
والظاهر انه لامخالفة لان مراد الاشعرى المساواة من جميع
الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي ان يحمل
كلام البداية ايضا والا فاشتراك شيئين في جميع الاوصاف
ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور
التماثل (ولا يخرج عن علمه وقدرته شئ) لان الجهل بالبعض
اوالعجز عن البعض نقص وافتقار الى مخصص مع ان
النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة

وخواصه وعدمها (قوله فلا يماثل عيا الخلق بوجه من الوجوه) فان قلت علم مما ذكر مماثلته اياه في كونه موجودا وصفة لان العرض ايضا صفة لموضوعه قلت لايكفي هذا القدر في المماثلة ولهذا عقبه بقوله وقد صرح بان المماثلة الخ ومعنى قوله بوجه من الوجوه انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا او يقال اشتراك الوجود لفظي اذ وجود كل شيء عينه وكذا اشتراك مفهوم الصفة بين العرض وغيره اذ هو من عوارض مايقال عليه منهما والمقصود نفي المماثلة بين ذاتيهما (قوله لا كما يزعم الفلاسفة من انه تعالى لايعلم الجزئيات) اي على وجه جزئي يدخل فيه الزمان بحيث يصح ان يقال حصل الان او من قبل اولم يحصل بعد وسيحصل في زمان قريب او بعيد وان كانوا قائلين بان جميع الجزئيات من الازل الى الابد معلومة الوجود له تعالى في وقت وجودها ومعلومة العدم في وقت عدمها علما مستمرا لايتبدل فيه اصلا (قوله نقص وافتقار الى مخصص) لان المقتضى لعلمه تعالى وقدرته نفس ذاته والمقتضى للمعلومية انفس المعلومات والمقدورية

فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما يزعم الفلاسفة من انه لايعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد والدهرية انه لايعلم ذاته والنظام انه لايقدر على خلق الجهل والقبح والبلخي انه لايقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لايقدر على نفس مقدور العبد (وله صفات) لما ثبت من انه تعالى عالم قادر حي الى غير ذلك

هو الامكان المشترك بين المقدورات فلما ثبت علمه بالبعض وقدرته عليه وجب شمولها للكل والا لزم الترجيح بلا مرجح من غير شبهة (قوله ولايقدر على اكثر من واحد) بمعنى انه لايمكن ان يصدر عنه بالذات الا الواحد بالذات (قوله والدهرية) هم قوم يسندون الحوادث الى الدهر ويبالغون فيه حتى كأنهم لايثبتون صانعا وراءه فنسبوا اليه قالوا العلم نسبة بين العالم والمعلوم فلا يصح الا بين المتغايرين وذهب عليهم ان المغايرة الاعتبارية كافية في ذلك (قوله لايقدر على خلق الجهل والقبح) اي مايكون خلقه قبيحا منه دالا على جهله وحاصله انه ليس للعالم بحاله ان يفعله وزعم ان غاية تنزيه الله تعالى عن الشرور والقبائح سلب قدرته عليهما فهرب من المطر ووقع تحت الميزاب وصار كالمستجير بعمرو عند كربته (قوله والبلخي انه لايقدر على مثل مقدور العبد) زعما منه ان مقدوره اما طاعة اومعصية اوسفه وافعاله تعالى متعالية عنها ولم يدر ان هذه اعتبارات تعرض لفعل العبد عند صدوره عنه (قوله وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد) تمسكا بدليل التمانع الذي سبق وخفي عليهم ان غاية مالزم منه عجز العبد و هو لا ينافي

العبودية كالايناف الالوهية ﴿ قوله ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد ﴾ فان العالم يدل على ان موصوفه منكشف عنده الاشياء والقادر يدل انه يصح منه الفعل والترك والحى يدل على انه يصح اتصافه بالعلم والقدرة وقوله وليس الكل الفاظا مترادفة لاثبات تعدد الصفات ﴿ قوله وان صدق المشتق الخ ﴾ لان لفظ المشتق موضوع بازاء ذات ما موصوف بمأخذ الاشتقاق فلذا صار حمل الاشتقاق فى قوة حمل التركيب اعنى حمل هو ذو هو ﴿ قوله فثبت العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك ﴾ قيل ان اراد بثبوت هذه الصفات اتصافه تعالى بها فمسلم لكنه لا يفيد المقصود وان ارادوجودها فى انفسها على ماهو المطلوب فمم كيف والدليل منقوض بمثل الواجب والموجود والجواب ان المراد هو الاول والمطلوب حاصل اذ هذه الاوصاف ليست من الامور الاعتبارية مثل الحدوث والامكان بل من الامور العينية فكما ان اتصاف الاسود بالسواد يدل على وجود السواد فيه فكذا الحال فى هذه الصفات كما اشار اليه بعد لكن يرد عليه ان المفهوم من هذه المشتقات ليس الا الاضافات على ماذكرنا من معانيها « ويلزمكم » فصدقها لا يقتضى الا تحقق الاضافات واما ان مباديها صفات حقيقية كما هو فى حقنا ام ذاته تعالى مباين لسائر الذوات وهو بالذات مبدأ لهذه الاضافات كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة فليس فيما ذكر دلالة على تعيين شئ منهما واما قوله فانه محال ظاهر بمنزلة

ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل الفاظا مترادفة وان صدق المشتق على الشئ يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق فثبت له صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة من انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه مح ظاهر بمنزلة قولنا اسود لا سواد له وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما وقادرا وليس النزاع فى العلم والقدرة والحيوة التى هى من جملة الكيفيات والملكات صرح به مشايخنا رحمهم الله من ان الله تعالى حى وله حيوة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء وان الله تعالى عالم وله علم ازلى شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضرورى ولا مكتسب وكذا فى سائر الصفات بل النزاع فى انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته يسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر فى الذات ولا تعدد فى القدماء والواجبات والجواب ماسبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم

اسود لاسواد له فغيه ان المفهوم الظاهر من قولنا اسود الاتصاف بامر حقيقي هو السواد ومن قولنا عالم هو انكشاف المعلوم له غايته ان ذلك الانكشاف في حقنا بصفة وكذا النصوص وصدور الافعال المتقنة لا يفيدان ازيد من ذلك وكذا الحال في باقي الصفات فتأمل (قوله ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة) ان اراد انه يلزم اتحاد الاضافات التي هي العالمية والقادرية

ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات (ازلية) لا كما زعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى (قائمة بذاته) ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء الا مايقوم به لا كما زعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائم بذاته ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة متغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ماوقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتأخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى باثبات ثلاثة من القدماء فاباك الثمانية او اكثر اشار الى الجواب بقوله (وهي لا هو ولا غيره) يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متغايرة

والحيية وكون كل واحدة منها هي الموصوف بما عداها فالملازمة ممنوعة وان اراد انه يلزم اتحاد مباديها بمعنى انه يلزم ان يكون شيء واحد هو ذات الله تعالى مبدأ لهذه الاضافات كلها باعتبارات شتى وان يكون هو الموصوف بها وهو الصانع للعالم والمعبود للخلق فبطلان اللازم لابد من افادته ولزوم كون الواجب غير قائم بذاته مبني على ان مبدأ الاضافة هو الصفة لا الذات وهو ممنوع (قوله على ماوقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين) حيث جعلوا القديم والواجب مترادفين فيلزم تعدد الواجب مثل تعدد القديم (قوله فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء) اذ لم يثبت القدم لغير ذاته الواحدة ولهذا قيل القدماء عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد منها قديم كامل (قوله لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك) قيل ان الكفر التزام الكفر لا لزومه واجيب بان لزوم الشيء مع العلم به التزام (قوله فجوزوا الانفكاك والانتقال) وهو لا يصح الا على الذوات فكانت ذوات متغايرة اذ الانفكاك يستلزم التغاير اتفاقا وايضا قالوا ان الله تعالى جوهر

واحد له ثلثة اقانيم فجعلوا الاقانيم الثلثة جزءا من الجوهر وجزء الجوهر جوهر وايضا وصفوا الاقانيم بصفات الالوهية كما يدل عليه قوله تعالى «لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة» وقوله عقيبه «وما من اله الا اله واحد» حتى انهم زعموا ان اقنوم العلم لما انتقل الى بدن عيسى صار مبدأ للاحياء وسائر خوارق العادات والموصوف بالالوهية لايكون الاذاتا ﴿ قوله ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير ﴾ فانهم قد اطبقوا على انهما نقيض الوحدة والهوهو وانما النزاع فى استلزامهما التغاير كما هو المشهور اولا كما هو رأى الاشعرية ﴿ قوله للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد ﴾ جعل الواحد من مراتب الاعداد ذهابا الى ما يقال من ان العدد ما يقع فى العد لانه جزء من العدد حقيقة فهو بان يكون سندا لمنعه اجدر والمشهور ان العدد قسم من الكم فلا يكون الواحد عددا لان الكم عرض يقتضى القسمة لذاته والوحدة يقتضى اللاقسمة على انه يمكن منع كونها عرضا ايضا ﴿ قوله مع ان البعض جزء من البعض ﴾ يريد ان كل مرتبة من مراتب الاعداد

ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة وغير ذلك متعددة متكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لايغاير الكل وايضا لايتصور نزاع من اهل السنة فى كثرة الصفات وتعددها متغايرة كانت اوغير متغايرة فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لاذات وصفات وان لايجترأ على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاتها بل يقال هى واجبة لالغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها اعنى ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعنى انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس واما فى نفسها فهى ممكنة ولا استحالة فى قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغى ان يقال الله قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية

غير الواحد عارضة لبعض اجزاء العدد الذى فوقها لا زمة له فهى فى حكم « ولصعوبة » معروضها فى عدم انفكاكها عما فوقها فيلزم ان لاتكون غيره كمعروضها اذ المقتضى لعدم المغايرة اعنى عدم الانفكاك مشترك بينهما ولهذا لم يبال باطلاق الجزء عليها تغليبا للواحد عليها حيث كان ادخل فى مقصوده على انه لايتوقف على حقيقة الجزئية ﴿ قوله فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة ﴾ يعنى ان البرهان انما قام على امتناع تعدد الآلهة فكل ما لم يستلزم تعددها لايكون ذلك البرهان منافيا له فلا دلالة على امتناع تعدد القدماء ولقائل ان يقول فعلى هذا لا استحالة فى قدم الممكن اذا لم يكن قائما بذاته تعالى ايضا بل منفصلا

عنه اللهم ان بنى كلامه على حدوث ماسوى ذات الله تعالى وصفاته (قوله واصعوبة هذا المقام) يريد ان اثبات الصفات الموجودة لله تعالى وان دل عليه العقل والنقل فى الجملة لكن يرد عليه اشكالات من وجوه مختلفة منها انها اما ان تكون حادثة فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وقد اعتمد عليه المعتزلة فنفوا عنه الصفات ومنها انها غير مستقلة الوجود وهو ظاهر فاما ان تستند الى ذاته تعالى فيلزم ان يكون الواحد فاعلا لشئ وقابلا اياه واما الى غيره فيلزم احتياج الواجب الى غيره وانفعاله عنه واستكماله به وقد استوثقه الحكماء فلم يقولوا بالصفات وجوابه منع استحالة اجتماع القبول والفعل ومنها ان بعضها لا يعقل بدون متعلقاتها كالسمع بدون المسموع والبصر بدون المبصر والكلام بدون المخاطب وهذه المتعلقات حادثة فيلزم حدوث تلك الصفات والتزمه الكرامية وجوزوا كونه محلا للحوادث وجوابه منع احتياج تلك الصفات الى متعلقاتها وهى امور اضافية متجددة اتفاقا ومنها انها اما ان تكون واجبة لذاتها فيلزم تعدد الواجب والقديم واما ان لا تكون كذلك فيلزم امكانها وحدوثها فذهب قدماء الاشاعرة الى نفى

ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفى الصفات والكرامية الى نفى قدمها والاشاعرة الى نفى غيريتها وعينيتها فان قيل هذا النفى فى الظاهر رفع للنقيضين وفى الحقيقة جمع بينهما لان نفى الغيرية صريحا مثل اثبات العينية ضمنا واثباتها مع نفى العينية صريحا جمع بين النقيضين وكذا نفى العينية صريحا لان المفهوم من الشئ ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر اى يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشئ بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية

عينيتها وغيريتها فلا يلزم من وجوبها وقدمها تعدد الواجب القديم وقد عرفت ما فيه فالقول الفصل والمذهب الجزل على تقدير وجودها التزام مغايرتها لذاته تعالى وامكانها ومنع بطلان تعدد القدماء واقتضاء الامكان الحدوث كما سبقت اليه الاشارة (قوله فان قيل) حاصله ان الغيرية سلب العينية ورفعها ومعلوم ان رفع احد النقيضين يستلزم اثبات الآخر فرفعهما معا مع انه محال فى نفسه يستلزم اثباتهما معا وهو جمع بين النقيضين وحاصل الجواب منع كون الغيرية عبارة عن سلب العينية بل هى اخص منه فلا يلزم لا ارتفاع النقيضين ولا ما يترتب عليه من اجتماعهما (قوله اى يمكن الانفكاك بينهما)

هذا هو المنقول عن الشيخ عن الاشعرى ولما ورد عليه انه لو وجد جسمان قديمان لزم عدم تغايرهما لعدم صحة الانفكاك بينهما زادوا فى التعريف قيد فى عدم او حيز فورد عليه القديمان المجردان كالعقول والنفوس الناطقة على ما يقوله الفلاسفة فان قيل هى عندهم غير موجودة قلنا الجسم القديم ايضا غير موجود على ان ترك التقييد باحد الشيئين مبهما ليس تقييدا باحدهما معينا بل هو اطلاق وتعميم يؤدى مؤدى التقييد بالمبهم فلذا لم يلتفت الشارح الى اعتبار ذلك القيد ﴿ قوله والعدم على الازلى محال ﴾ فلا يتصور بين ذات الله تعالى وصفاته الانفكاك فى العدم واما الانفكاك فى الحيز فلا يتصور بين مطلق الذات والصفة قوله اذ هو منها فوجودها وجوده وعدمها عدمه ﴾ يريد انه ليس للعشرة وجود زائد على وجود وحداتها التى هى اجزاؤها فوجودها نفس وجود آحادها وعدمها عدمها وكأنهم يدعون مثل ذلك فى الصفات ولهذا يتجاسرون على القول بوجوب وجودها فانهم لو اعترفوا بان للصفات وجودا مستقلا لزمهم ان يقولوا بانه معلول الذات فان كان بطريق الاختيار يلزم حدوثها ويلزم التسلسل ايضا فى مثل القدرة

والعدم على الازلى محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها فوجودها وجوده وعدمها عدمه بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدونه تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات كذا ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل

والارادة والحيوة والعلم مما يتوقف عليه الفعل الارادى وان كان بطريق «اذ لا يتصور» الايجاب يلزم كونه تعالى موجبا فى الجملة وقد اعتقدوه نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فقصدوا عن ذلك بان صفاته تعالى ليست غير ذاته فان لم يكن وجودها نفس وجوده فلا اقل من ان يكون ليس غيره على ان الوجودات عندهم انفس الماهيات ﴿ قوله بخلاف الصفات المحدثة ﴾ نقل عن الشيخ الاشعرى انه قال من الصفات ما هو عين الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره كالصفات الممكنة الانفكاك عن الموصوف ومنها ما ليس عينه ولا غيره كالصفات النفسية الممتنعة الانفكاك لكن هذا ليس امرا عائدا الى الاصطلاح والتسمية على ما وقع فى كلام بعضهم بل هو بحث معنوى قد تصدوا لاثباته بالبرهان والمشهور من استدلالهم انك اذا قلت ليس لفلان على غير عشرة يحكم عليك بلزوم اجزائها من الاعداد المندرجة تحتها وايضا تقول ما فى الدار غير زيد مع ان صفاته فيها ايضا وانت خبير بان هذا الاستدلال لو تم لدل على ان كل صفة قديمة

﴿ او محدثة ﴾

أو صفة لازمة او مفارقة ليست غير موصوفها (قوله اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه) فلا يتصور الانفكاك من الجانبين في العدم وايضا لما استحال تحيزه تعالى لم يتصور الانفكاك من الجانبين في الحيز لان معناه ان ينفرد كل منهما بحيز خاص فان قيل الصانع وان لم يكن منفكا عن العالم في العدم لكنه ينفك عنه في الوجود كما ينفك عنه العالم في الحيز وهذا القدر يكفي في امكان الانفكاك من الجانبين لما سبق من انه اطلقه ولم يلتفت الى التقييد بان يكون في عدم او في حيز قلنا الانفكاك انما ينسب الى احد الجانبين اذا كان منشأ الانفكاك ذلك الجانب بان يكون موجب الانفكاك حاله وعارضه والا فيمكن انفكاك الصانع عن العالم في الوجود وانفكاك العالم عن الصانع في العدم فلا حاجة الى اعتبار الحيز في تصور الانفكاك من الجانبين واذا عرفت ذلك فالغيران لما كانا موجودين يمكن الانفكاك بينهما فاذا عدم احدهما فقد انفك كل منهما عن الآخر لكن لما كان منشأ الانفكاك هو حال المنعدم نسب الانفكاك اليه وايضا لما كان مبدأ الانفكاك في الحيز في المتحيزين المتغايرين هو انفراد كل منهما بحيز خاص نسب الانفكاك في الحيز الى العالم لا الى الصانع ولهذا قال من رأى اعتبار القيد من مشايخنا في عدم او في حيز افصاحا عن المعنى المراد فتدبر هداك الله سبيل الرشاد (قوله والذات بدون الصفة) فان كثيرا من الصفات المحدثة تزول وتبقى موصوفاتها ومبنى هذا الكلام على ما اشتهر بين المشايخ من ان كل صفة لا تغاير موصوفها بناء على عموم الدليل كما عرفت لا على ما حكاه من تخصيص الدعوى بالصفات القديمة ولا على ما حكيناه عن الشيخ من تخصيصهما بالصفات النفسية

اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الكل والجزء وكذا بين الذات والصفات للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وما ذكروا من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد لا يقال المراد به امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة والحاصل ان وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر لانا نقول قد صرحوا بعدم المتغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الآخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى

(٩ قوله ظاهر الفساد) لان وجود العشرة واحد مركب من وجود وحداتها وانتفاء المركب غير انتفاء كل واحد من اجزائه وغير مستلزم اياه (٧ قوله المراد به امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر الخ) وحاصله يمكن ان يعقل وجود كل منهما في الخارج اى التصديق به مع الجهل بوجود الآخر وان كان وجوده دونه محالا فى نفسه وينبغى ان لا يفهم من ظ عبارته انه يمكن فرض وجود كل منهما دون صاحبه على قياس ماسمعت فى الماهية وذاتياتها والازم المغايرة بين الصفة والموصوف (قوله مع انه لايستقيم فى العرض مع المحل) لما عرفت من ان وجود العرض فى نفسه هو وجوده فى موضوعه فلا يتصور التصديق بوجوده الخارجى دون التصديق بوجود محله فيه (قوله وكالعلة والمعلول) فانه لا يمكن التصديق بوجود كل منهما معروضا لاضافة العلية والمعلولية دون التصديق بوجود صاحبه وهذا لاينافى ماسبق من انه يمكن ان يصدق بوجود العالم ثم يطلب ثبوت الصانع البرهان اذا الغرض هو التصديق بوجوده عاريا عن معلوليته فتأمل (قوله بل بين كل الغيرين) بل نقول يلزم على هذا ان لا يثبت مغايرة بين المفهومين اصلا لانه ان لم يكن احدهما مغايرا للآخر فذاك وان كان مغايرا فلما ذكره من ان الغيرية من الاسماء الاضافية (قوله

مع انه لايستقيم فى العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة والمعلول بل بين كل الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك فان قيل لم لايجوز ان يكون مرادهم انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل

فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل) فان المتغايرين وجودان « والتغاير » الايصح حمل احدهما على الآخر وان فرض بينهما اى ارتباط يتصور لكن يرد عليه حمل المفهومات العدمية اذ لا يمكن ادعاء اتحادها بموضوعاتها فى الوجود وهذا البحث من امهات لاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول فلا بأس ان نشير الى مايدور فى خلدنا من تحقيقه بعبارة موجزة فنقول قد تقرر فيما بينهم ان للقوة العقلية ان تنتزع من الشئ الواحد باعتبارات مختلفة واستعدادات متفاوتة بالقياس الى الامور المعتبرة فى ذاته والى الامور الخارجة عنه وجودية كانت أو عدمية صورا شتى مطابقة له وللافراد الموافقة له فى الصنف او النوع او الجنس على اختلاف مراتبه اوفيما هو اعم من ذلك ومعنى مطابقتها لها ان بينهما نسبة مخصوصة تكون تلك الصورة حكاية عن تلك الافراد ومرآة لمشاهدتها بوجه ما حتى كأنها عينها انسلخت عن عوارضها واكتنفت بعوارض واحد من تلك الافراد ثم ان مطابقة الصورة للاشياء المعينة قد لاتكون معلومة فاذا اردنا تعريف مطابقة

مفهوم من المفهومات لشي من الاشياء لغرض من الاغراض نستحضر ذلك الشيء بالصورة المعلومة المطابقة ونجعلها آلة لملاحظته فنحكم عليه بذلك المفهوم ونحمله عليه ويكون معنى حملنا انه مطابق له بالمعنى المذكور فيجب ان يكون مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول صورتين متغايرتين ليصح معرفة مطابقة احديهما لشيء واحد دون الاخرى ليفيد الحمل وان يكون ماتطابقانه امرا واحدا لتصدق القضية وهذا معنى قولهم الحمل يقتضي جهتي تغاير واتحاد وان اختلف مقالهم في تلخيص العبارة

والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لايصح وقولنا الانسان انسان فانه لايفيد قلنا ان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد من آحاده مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلام صاحب التبصرة ولايخفى مافيه ﴿ وهي ﴾ اي صفاته الازلية ﴿ العلم ﴾ وهي صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها ﴿ والقدرة ﴾ وهي صفة ازلية

عن تينك الجهتين فاحسن التدبر في هذه الجملة فانها تكشف لك عن معنى الحمل وتسهل عليك حل الشبهات الموردة عليه وينفعك في مواضع اخرى ﴿ قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد ﴾ قد ضويق عليه في هذا الحرف بان مجرد التغاير لايكفي في الافادة على ماعرفت تحقيق ذلك من قبل وليس كما ينبغي فانه جعل التغاير شرطا للافادة لاسببا كافيا فيها لما ان هذا القدر كاف لغرضه ههنا كما لايخفى ﴿ قوله ولايخفى مافيه ﴾ فان مغايرة شيء لكل شيء لايستلزم مغايرته لكل جزء من اجزائه ﴿ قوله تنكشف المعلومات ﴾ موجودا كان اومعدوما محالا اومستقيما حادثا اوقديما متناهيا اوغير متناه جزئيا اوكليا وبالجملة جميع مايمكن ان يتعلق به العلم فهو معلوم بالفعل لله تعالى لما عرفت من ان المقتضي للمعلومية ذوات المعلومات والمقتضي للعالمية ذاته تعالى ونسبة الذات الى جميع المعلومات على السواء وقد ثبت علمه بالبعض فوجب علمه بالكل غيران علمه تعالى بالمتجددات على وجهين علم لايتقيد بالزمان وهو

علمه تعالى بوجود كل منهما مقيدا بوقت وجوده على وجه كلى وبعدمه مقيدا بوقت عدمه كذلك على ماسبقت الاشارة اليه فى تحرير مذهب الحكماء وهو باق ازلا وابدا لايتغير ولايتبدل وعلم يتقيد بالزمان وهو علمه تعالى بالتجدد المعين بانه وجد اوزال وهذا متناه بالفعل حسب تناهى التجددات وغير متناه بالقوة كالتجددات الابدية متغير متبدل الاان تغيره لايوجب تغيرا فى صفة العلم ولاتغير امر حقيقى فى ذاته تعالى بل يوجب تغير اضافة العلم وتعلقه بالمعلومات ولافساد فيه وقوله عند تعلقها بها اشارة الى دفع مايقال من ان جميع المعلومات لوكانت منكشفة له تعالى يلزم ان يكون عالما فى الازل بان زيدا دخل الدار وهو جهل تعالى عنه ومن ههنا ذهب ابو الحسين البصرى الى انه تعالى لايعلم الاشياء قبل وقوعها فدفعه بان الموجب لانكشاف المعلوم لانفس العلم بل تعلقه وهو متعلق فى الازل بان زيدا سيدخل الدار حتى اذا دخل يزول ذلك التعلق ويتعلق بانه دخل (قوله تؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها) اعلم ان للقدرة عند المحققين تعلقين تعلق معنوى لايترتب عليه وجود المقدور بل تمكن القادر من ايجاده وتركه وهذا التعلق لازم للقدرة القديمة قديم بقدمها

> تؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها (والحياة) وهى صفة ازلية توجب صحة العلم (والقوة) وهى بمعنى القدرة (والسمع) وهى صفة تتعلق بالمسموعات (والبصر) وهى صفة تتعلق بالمبصرات

ونسبته الى الضدين على السواء وتعلق آخر يترتب عليه وجوده فيدرك المقدور أى عدمه القائلين بان المعدوم مقدور وهو المعبر عنه بالتأثير والتكوين والايجاد ونحو ذلك والاظهر انه حادث عند حدوث المقدور وفى كلامهم مايشعر بانه قديم لكنه بوجود المقدور لافى الازل بل فى وقت وجوده فيما لايزال وظاهر قوله تؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها يدل على ان المراد بالتعلق هو المعنى الثانى وانه حادث ولعله اختاره لقوته لكن الاوفق بكلام المتن ان يراد المعنى الاول اذ التعلق الموجب لوجود المقدور عند القائلين بالتكوين ليس للقدرة بل للتكوين على ماسيجىء تفصيله (قوله توجب صحة العلم) لم يقل والقدرة كما هو المشهور ايماء الى انه يكفى فى التميز والحكم لفظ الصحة اذ الحيوة لاتوجب العلم (قوله والقوة وهى بمعنى القدرة) لم يتعرض لافرادها بالذكر والفصل بينها وبين القدرة بالحيوة خفاء ووجههما على مالايخفى وماقيل من انه تنبيه على انها ترادف القدرة وان الله تعالى يطلق عليه لفظ القوى فالثانى بعيد يأبى عنه مقامه على انهم فسروا قوة الله بكمال قدرته بحيث لايتأبى عليه ممكن فيكون ذلك معنى آخر للفظ القوة غير القدرة والاول أبعد منه بل فيه شبهة تصريح بالمباينة

(قوله)

(قوله فيدرك) اى المسموعات والمبصرات ادراكا تاما لا على لاسبيل التخيل اى ملاحظة المحسوسات بعد غيبوبتها عن الحس ولا على سبيل التوهم اى ادراك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو ولا على تأثير حاسة وانطباع صورة فى الحدقة كما فى ابصارنا اووصول هواء مكيف بكيفية الصوت الى الصماخ وقرعه للعصبة المفروشة فى مقعره كجلدة الطبلة كما فى سمعنا ويمكن ان يعتبر تأثير الحاسه فيهما معا وهو ظ بل يمكن اعتبار وصول الهواء كذلك لان ابصارنا محتاج الى توسط هواء مشف بين الرائى والمرئى وفى هذا رد على من ينكر السمع والبصر فى حقه تعالى متمسكا بانهما مشروطان بما لا يتصور فى حقه تعالى وذلك لان اشتراطهما بما ذكر ممنوع وحصولهما فى حقنا بمجرد جريان العادة بذلك وقوله ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات اشارة الى ابطال تمسك آخر لهم فى ذلك واعلم ان الشيخ الاشعرى لما اختار ان ادراك الحواس علم بمتعلقاتها لم يلزم من كونه تعالى سميعا بصيرا ان يوجد له صفتان زائدتان على العلم ينكشف بسببهما المسموعات والمبصرات وقد عرفت ان الجمهور خالفوه فى ذلك فلزمهم ان يجعلوهما صفتين زائدتين على العلم لكن المنقول عن الامام ان الفلاسفة والكعبى

فيدرك ادراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تأثير حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها صفة قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث (والارادة والمشيئة) وهما عبارتان عن صفة فى الحى توجب تخصيص احد المقدورين فى احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيه على الرد

وابا الحسين البصرى اولوهما بالعلم بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم واما ادراكه تعالى لسائر المحسوسات اعنى الملموسات والمذوقات والمشمومات على ما حكاه رحمه الله عن امام الحرمين من ان الصحيح المقطوع به عندنا وصفه تعالى باحكام الادراكات المتعلقة بها وان لم يجز وصفه باللمس والذوق والشم لما ان ذلك ينبئ عن اتصالات يجب تنزيهه تعالى عنها فعند الشيخ الاشعرى لا حاجة فى ذلك الى صفة اخرى غير العلم واما عند غيره ممن اعتبر فى العلم تعلقه بالمعانى فيحتاج الى صفة اخرى هى مبدأ لذلك ومن ههنا عد بعضهم الادراك صفة ثابتة له تعالى وراء التكوين فتدبر (قوله لانها صفات قديمة تحدث لها تعلقات) يؤيد ما ذكرنا من انه اختار ان الايجاد اثر القدرة وان هذا التعلق يحدث عند حدوث الحادث (قوله مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع) اما تساوى نسبة القدرة فشئ ظاهر لم ينكره

احد واما كون تعلق العلم تابعا للوقوع بمعنى ان العلم انما يتعلق بوقوع شئ معين لانه في نفسه كذلك والا لكان جهلا فقد منع ذلك في العلم الفعلي للقطع بان احدنا يتصور امرا من الامور ويصدق بتضمنه لمصلحة من المصالح فيفعله لكن الاصحاب قد جزموا القول باستواء نسبة العلم الى الضدين كالقدرة وان العلم بالمصلحة لايكون داعيا الى الفعل مالم يحصل الحالة المعلومة بالوجدان المسماة بالارادة ونبهوا على ذلك بانه لا موجود الاويمكن تصوره على وجه احسن منه فوقوعه على ماهو عليه تخصيص بلا مخصص ومما ينبه على ذلك انا كثيرا ماتتصور امرا ونعلم فيه مصلحة لكنا لانفعله لكسل مانع او لحياء اونحو ذلك مالم يحصل لنا المعنى المسمى بالارادة وبالجملة فبعد تسليم ان الله تعالى قادر بمعنى انه يصح منه الفعل والترك ينبغي ان لايتوقف عاقل في ان علمه بوجه المصلحة لايكفي في فعله فان هذا العلم لازم ذاته لايفارقه قطعا والالزم تجهيله تعالى عنه علوا كبيرا ولهذا التزم الفلاسفة القول بالايجاب مع اعترافهم بانا ايجاده تعالى للعالم على النظام المشاهد تابعة لعلمه بوجه الكمال فيه نعم قد اورد على القول بالارادة انه جاز تعلق الارادة بكل واحد من الضدين بدلا عن الآخر فتعلقها باحدهما ترجيح بلا مرجح ان لم يكن كذلك بل كان تعلقها باحدهما مقتضى ذاته فالمريد غير قادر على الفعل بالمعنى المذكور

على من زعم ان المشيئة قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولاساه ولامغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه آمر به كيف وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات

« ولوشاء » اذ قد وجب وجود احد الضدين منه لاوجوبا مترتبا على تعلق ارادته بل لم يجز منه الاوقوع هذا الضد وغاية ماامكن ان يقال فيه ان تعلق الارادة باحد الضدين لذاتها لابمعنى ان ذاتها يقتضى التعلق به البتة بل بمعنى انها لاتحتاج في ذلك الى مرجح غير ذاتها وهذا خاصة الارادة فلايجوز مثله في غير الارادة فتأمل ﴿ قوله على من زعم ان المشيئة قديمة ﴾ زعمت الكرامية ان المشيئة صفة واحدة متعلقة بجميع ماشاء الله من الحوادث من حيث يحدث واما الارادة فمتعددة وحادثة حسب تعدد الحوادث وحدوثها وهم يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى على ماسمعت من قبل ﴿قوله وعلى زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولاساه ولامغلوب﴾ المشهور ان القول بان معنى كونه تعالى مريدا انه ليس بمكره ولاساه ينسب الى النجار في احد قوليه والقول بان معنى ارادته فعل غيره أمره به ينسب الى الكعبي ومعنى ارادته تعالى فعل نفسه عنده علمه به وهو المراد مما وقع في المواقف قال الكعبي هي في فعله العلم لاماوقع في شرحه من تفسيره بالعلم بما في الفعل

﴿ من المصلحة ﴾

من المصلحة فانه قول ابى الحسين البصرى ووقع فى كلامه رحمه الله مايدل على ان كثيرا من معتزلة بغداد ذهبوا الى ان ارادته تعالى فعل نفسه انه ليس بمكره ولاساه وفعل غيره امره به وينبغى ان يكون هذا هو المراد مما ذكر فى الكتاب قال والاعتراض على قول النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا لانه ليس بمكره ولاساه ليس بشئ لانه انما يفسر بذلك ارادته تعالى وفيه تأمل اذ المقصود انه لو صح اطلاق المريد عليه تعالى بمجرد ذلك لصح اطلاقه على الجماد لقيام مصحح الاطلاق فيه ايضا فتدبر (قوله ولوشاء لوقع) لقوله تعالى ولوشاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا ولقوله عليه السلام ماشاء الله كان وقد تلقته الامة بالقبول ودار على لسان السلف والخلف وتأويله بان المراد ماشاء الله مشية قسرو الجاء عدول عن الظاهر من غير دليل (قوله وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه) كما اذا اخبر بوقوع نسبة تامة وهو عالم بارتفاعها ولا شك انه فى حال الاخبار يجد فى نفسه معنى ايجابيا تدل المخاطب عليه بعبارته وليس ذلك علما بوقوع النسبة ولا اعتقادا له ولاظنا اياه ولا شكا فيه لظهور ان شيئا من ذلك غير حاصل له فما يقال من

ولوشاء لوقع (والفعل والتخليق) عبارتان عن صفة ازلية يسمى التكوين وسيجئ تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله فى المخلوق (والترزيق) هو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات هى التكوين لا كما زعم الاشعرى من انها اضافات وصفات للافعال (والكلام) هو صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك لان كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة اوالكتابة اوالاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لايعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يأمر بما لا يريده

ان ماذكره انما يدل على مغايرته لليقين دون سائر اقسام الادراكات غفول عن قوله وهو يعلم خلافه وكذا لا يرد مايقال من ان ذلك لايتم فى الواجب وقياس الغائب على الشاهد غير مفيد لان ماذكره تصوير للكلام النفسى وكشف عن ماهيته لاخفاء فيها ولذلك انكره غير الاشاعرة واما البرهان على ثبوته له تعالى فيجئ من بعد اسطر واعلم ان الكلام النفسى على ماذكره من تصويره عبارة عن مدلول الكلام اللفظى وقد نبه القوم على المغايرة فيما بينهما بان الكلام النفسى اى المعنى الحاصل فى النفس شئ واحد لايتغير بتغير العبارات عنه اى المترادفة من لغة اومن لغات بل ربما يدل عليه بغير العبارة من مثل الكتابة والاشارة وغير المتغير وزعم بعضهم انه غير مدلول الكلام اللفظى قائلا ان المعنى الذى

تجده من انفسنا لايتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد له القيام واتصف زيد
بالقيام تعبيرات عن معنى واحد وانكار ذلك مكابرة ولاشك ان مدلولات الالفاظ متغايرة
فليس ذلك عين مدلول اللفظ وهذا عن كلام القوم بمراحل ﴿ قوله كمن يأمر عبده قصدا الى
اظهار عصيانه ﴾ اعترض عليه بان الحاصل فى هذه الصورة صيغة الامر لاحقيقته الابرى ان
الامر النفسى الذى هو مدلول الامر اللفظى اعنى الطلب غير حاصل ههنا فمن زعم ان
هذه الصيغة تعبير عن حالة ذهنية وانكارها مكابرة فيرد عليه ان اللفظ انما يعبر به عما يدل
عليه وضعا وهذه الصيغة موضوعة للطلب الحاصل للمتكلم فان اراد انها قد عبر بها
ههنا عما وضعت له فالمكابرة هو الاعتراف به لاانكاره وان اراد انها ترجمة عن معنى الطلب
فلابد ان يكون متصورا له فذلك المعنى المتصور له ليس له وجود عينى بالاتفاق ولا وجود ذهنى
عندنا فكيف يعد كلاما نفسيا وان اراد انه ما لم يعرض له حالة باعثة على التلفظ بهذه الصيغة لم يتلفظ بها فلا يلزم ان تكون تلك الحالة كلاما نفسيا بل هو ارادة مريفهم منه المخاطب طلب المتكلم كما ذكره صاحب المواقف وهذا الكلام بحذافيره عائد فى صورة الاخبار على
الوجه الذى سبق فتدبر ﴿ قوله وتواتر النقل عن الانبياء ﴾ فان الارسال «ولما كان»
لايتوقف الاعلى وجود المرسل واتصافه بالصفات التى يتوقف عليها الفعل
الاختيارى من الحيوة والقدرة والارادة والعلم اذ يجوز ارسال الرسول بان يخلق فيه
علما ضروريا برسالة وما يتعلق بها من الاحكام اويخلق الاصوات الدالة عليها اوبغير
ذلك ويصدقه بان يخلق المعجزة على يده من غير احتياج فى شئ من ذلك الى الكلام
بل قيل لاحاجة الى العلم ايضا قال وهذا مكابرة نعم يتجه ذلك فى الكلام على ماصرح به
الامام وما سبق كان كلاما ظاهريا مشهورا فيما بينهم وقد اجتهدنا فى توجيهه وتمشيته
ما امكن وهذا امتن وامكن ﴿ قوله مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام ﴾
فان معنى التكلم لغة هو الاتصاف بصفة الكلام لاايجاد الكلام فى غيره كما يزعمه المعتزلة

كمن يأمر عبده قصدا الى اظهار عصيانه وعدم امتثاله
لامره ويسمى هذا كلاما نفسيا على ماشار اليه الاخطل
بقوله * ان الكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد
دليلا * وقال عمر رضى الله عنه انى زورت نفسى مقالة
وكثيرا ماتقول لصاحبك ان فى نفسى كلاما اريد ان
اذكره لك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة
وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم
مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام
فثبت ان الله تعالى صفات ثمانية هى العلم والقدرة والحيوة
والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام

﴿ فى معنى ﴾

فى معنى كونه تعم متكلما ﴿ قوله ولما كان فى الثلاثة الاخيرة ﴾ ولما كان الباعث على تكرار الاشارة ماذكره عكس فى الاعادة ترتيب الابتداء فقدم ما كان الخفاء فيه اكثر والنزاع اشهر والتفصيل اوفر ﴿ قوله لان امتناع التكلم بالحرف الثانى بدون انقضاء الحرف الاول بديهى ﴾ وايضا الحرف منه مصوت ومنه صامت والمصوت لا يمكن الابتداء به وكذلك

ولما كان فى الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال ﴿ وهو ﴾ اى الله تعالى ﴿ متكلم بكلام هو صفة له ﴾ ضرورة امتناع اثبات المشتق للشئ من غير قيام مأخذ الاشتقاق به وفى هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره وليس صفة له ﴿ ازلية ﴾ ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ﴿ ليس من جنس الحروف والاصوات ﴾ ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثانى بدون انقضاء الحرف الاول بديهى وفى هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم ﴿ وهو ﴾ اى الكلام ﴿ صفة ﴾ اى معنى قائم بالذات ﴿ منافية للسكوت ﴾ الذى هو ترك التكلم مع القدرة عليه ﴿ والآفة ﴾ التى هى عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما فى الخرس او بحسب ضعفها اوعدم بلوغها حد القوة كما فى الطفولية فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظى دون الكلام النفسى اذ السكوت والخرس انما ينافى اللفظ قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيان بان لا يريد فى نفسه التكلم اولا يقدر على ذلك

الصامت الساكن عند البعض فالتلفظ بهما مسبوق بالتلفظ بحرف صامت متحرك وايضا الكلام لا يخلو عن الحروف المتحركة وقد تقرر فيما بينهم ان التلفظ بالحرف المتحرك سابق على التلفظ بحركته وستسمع فى هذا كلاما آخر ﴿ قوله ومع ذلك فهو قديم ﴾ اذلا يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى هذا عند الحنابلة واما الكرامية فقد سمعت انهم يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى فلم يضطروا الى التزام مايشهد البديهة باستحالته من قدم المؤلف من الاصوات والحروف

وقال رحمه الله ولما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذاته تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه انما كلامه قدرته على التكلم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث

وما كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة (قوله فكما ان الكلام لفظى ونفسى فكذا ضده اعنى السكوت والخرس) لكن لما كان فى الكلام النفسى وضده نوع خفاء لم يشتهر اطلاق لفظهما عند اهل العرف واللغة الا على الكلام اللفظى وضده (قوله لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل الخ) الدليل الاول خطابى ويرد على الثانى ان عدم الدليل فى نفس الامر ممنوع وعدمه عندك غير مفيد على ان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول (قوله بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات) يريد ان تلك الاقسام ليست انواعا حقيقية للكلام بل هى انواع اعتبارية له فان الكلام نوع محصل فى نفسه فاذا اعتبر تعلقه بشئ معين على وجه مخصوص يصير خبرا واذا اعتبر تعلقه به او بآخر على وجه آخر يصير امرا اونهيا اوغير ذلك فذهب ابن سعيد من الاشاعرة الى انه ليس لكلامه تعلق ازلى وانما ذلك فيما لا يزال وهو المذكور فى الكتاب اذ الامر بدون المأمور والنهى بدون المنهى محال وذهب غيره الى ان تعلقاتها ازلية وسيجئ الجواب عن دليله « كا »

فكما ان الكلام لفظى ونفسى فكذا ضده اعنى السكوت والخرس (والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر) يعنى انه صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهى والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها صفة واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو فى التعلقات والاضافات لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكثر كل منها فى نفسها فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال واما فى الازل فلا انقسام اصلا وذهب بعضهم الى انه فى الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهى على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد بانا نعلم اختلاف هذه المعانى بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد فان قيل الامر والنهى بلا مأمور ولا منهى سفه وعبث والاخبار فى الازل بطريق المضى كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه قلنا ان لم نجعل كلامه فى الازل امرا ونهيا وخبرا فلا اشكال فان جعلناه فالامر فى الازل لايجاب تحصيل المأمور به فى وقت وجود المأمور وصيرورته اهلا لتحصيله فيكفى وجود المأمور فى علم الآمر

(قوله وذهب بعضهم) حكى ذلك عن الامام الرازى ومنهم من قال انه فى الازل خمسة هى الخبر والامر والنهى والاستفهام والنداء (قوله ورد بانا نعلم اختلاف هذه المعانى بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد) قيل وايضا يمكن ارجاع الجميع

الى كل واحد من الاقسام اذ لاشك فى ان لكل واحد نوع استلزام لكل واحد فالتخصيص تحكم وفيه بعد لايخفى وقد يتنبه الفطن من هذا الكلام ان الكلام النفسى يختلف باختلاف الهيئات العارضة له عند الدلالة عليه بالالفاظ المتفاوتة فتدبر (قوله كما اذا قدر الرجل ابنا له فامره بان يفعل كذا) قيل الموجود فى هذه الصورة هو العزم على الامر وتخيله لاحقيقته لكنا نفرض ذلك فيما اخبره صادق بانه سيولد له ابن بعد موته فيقول لمن حضره عنده انى آمر ابنى ان يشتغل باقتناء الفضائل فبلغوا اليه امرى بل ربما يكتب ذلك بخطه ويأمر بدفعه اليه ليعلم ابنه طلبه ومعلوم انه ليس الحاصل عنده حينئذ هو العزم على الطلب او تخيله بل هو حقيقة الطلب ولايعد ذلك سفها وحمقا بل كيسا وحزما واما الخطاب الشامل للموجود والمعدوم كاوامر النبي عليه السلام بالنسبة الى جميع امته فليس من هذا القبيل فان مبناه على تنزيل المعدوم منزلة الموجود تغليبا له عليه وذلك طريقة معهودة فيما بينهم (قوله والاخبار بالنسبة الى الازل لايتصف بشئ من الازمنة) بان

كما اذا قدر الرجل ابنا له فامره بان يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشئ من الازمنة اذلا ماضى ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان كما ان علمه ازلى لايتغير بتغير الازمان ولما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسى القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال (والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق) عقب القرآن بكلام الله لما ذكر المشايخ من انه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الحنابلة

يكون الزمان ظرفا له نفسه بل هو مجرد عن الزمان وان كان حكمه مقيدا به مثلا نقول زيد موجود فى الوقت الفلانى معدوم فى غيره وداخل فى الدار فى وقت معين من وقت وجوده خارج عنها فى غيره بخلاف قولنا سيدخل زيد الدار ودخل فان الاخبار مقيد فى الاول بزمان سابق على زمان الدخول وفى الثانى متأخر عنه وذلك انما يتصور اذا كان المخبر زمانيا وعلم الله تعالى متعلق بالحادث على الوجه الاول تعلقا ازليا لايتغير ولا يتبدل وعلى الوجه الثانى ولكن لابالنظر الى ذاته تعالى بل بالنظر الى زمان آخر وجود ذلك الحادث فى زمانه اوقبل او بعده كما قد سلف وقد يقع مثل ذلك فى اخباراته (قوله لئلا يسبق الى الفهم) وانما سبق ذلك لما شاع من اطلاق لفظ القرآن على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء وعلماء الاصول والفقه مالم يتفق مثل ذلك فى اطلاق كلام الله

تعالى ومن قال وفيه تنبيه على الترادف فقد مها (قوله جهلا اوعنادا) قال رحمه الله وكفى على جهلهم مانقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذى كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا (قوله من التأليف والتنظيم الخ) اراد بالتأليف مجرد التركيب من الكلمات والجمل وبالتنظيم جعلها مترتبة المعانى متناسقة الدلالات حسب ما يقتضيه العقل وبالانزال نقله من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا وذلك بقرينة وقوعه فى مقابلة التنزيل المراد به نقله من سماء الدنيا الى الارض بدفعات لما فى باب التفعيل من الدلالة على كثرة الفعل فقد روى انه تعالى انزل القرآن جملة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا فحفظته الحفظة وكتبته الكتبة فى الصحف ثم نزله منها الى النبى عليه السلام منجما موزعا فى ثلث و عشرين سنة على حسب المصالح وكفاء الحوادث ولا شك ان الكلمات والجمل وجود بعضها مشروط بانقضاء البعض فالمؤلف منها حادث وكذا الانزال والتنزيل « والا » لايصح على الصفة القديمة وكذا العربى والمسموع والفصيح هو اللفظ والمعجز يجب مقارنة لدعوى النبوة فيكون حادثا (قوله الى غيرذلك) كاتسامه بالافتتاح والاختتام واتصاف بعضه بالتشابه وبعضه بالاحكام وانقسامه الى السور والآيات وتميزه بالفواصل

جهلا او عنادا واقام غيرالمخلوق مقام غيرالحادث تنبيها على اتحاد هما وقصدا الى جرى الكلام على وفق الحديث حيث قال النبى عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان القرآن مخلوق اوغير مخلوق ولهذا يترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسى ونفيه والافنحن لا نقول بقدم الفاظ والحروف. وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسى ودليلنا مامر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل من الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم ولامعنى له سوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظى الحادث بذاته تعالى فتعين النفسى القديم واما استدلالهم بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه عربيا مسموعا فصيحا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لانهم قائلون بحدوث التنظيم وانما الكلام فى المعنى القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه تعالى متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف فى محالها وايجاد اشكال الكتابة فى اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم وانت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لامن اوجدها

والغايات ومنه كونه ذكرا كما قال الله تعالى وهذا ذكر مبارك وانه لذكر لك ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث (قوله والاصح اتصاف البارى

والاصح اتصاف البارى تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا ومن اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على ان القرآن اسم لمانقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوبا فى المصاحف مقروأ بالالسن مسموعا بالآذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فاشار الى الجواب بقوله (وهو) اى القرآن الذى هو كلام الله تعالى (مكتوب فى مصاحفنا) اى باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ فى قلوبنا) اى بالالفاظ المخيلة (مقروء بالسنتنا) بالحروف الملفوظة المسموعة (مسموع بآذاننا) بذلك ايضا (غير حال فيها) اى مع ذلك ليس حالا فى المصاحف ولا فى القلوب والالسنة والآذان بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش وصور واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا وتحقيقه ان للشئ وجودا فى الاعيان ووجودا فى الاذهان ووجودا فى العبارة ووجودا فى الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهى على مافى الاذهان وهو على مافى الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما فى قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد به حقيقته الموجودة فى الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة والمسموعة كما فى قولنا قرأت نصف القرآن او المخيل كما فى قولنا حفظت القرآن او الاشكال المنقوشة كما فى قولنا يحرم للمحدث مس القرآن

تعالى بالاعراض المخلوقة له) ان اراد انه يلزم صحة قيام تلك الاعراض بذاته تعالى فالملازمة ممنوعة وان اراد انه يلزم صحة حمل تلك الاعراض عليه تعالى حمل الاشتقاق فالمناسب ان يقول بدل قوله تعالى عن ذلك علوا كبيرا لم يصح ذلك لغة وشرعا (قوله فالكتابة تدل على العبارة وهى على ما فى الاذهان وهو على ما فى الاعيان) بيان للعلاقة المصححة اوصف الكلام القديم بما هو من صفات الالفاظ المنطوقة المخيلة ونقوش الكتابة ثم ان الوجودين الاولين من هذه الوجودات الاربعة وجودان حقيقيان لمعروضهما عارضان له حقيقة الا ان الاول منهما وجود اصيل به تصدر آثاره وتظهر احكامه وفيه يعتبر قدمه وحدوثه والثانى على تقدير ثبوته وجود ظلى لا يترتب آثاره

عليه ولا يعتبر فيه حدوثه او قدمه واما الاخيران فليسا عارضين لما نسبا اليه حقيقة بل لما يدل عليه من اللفظ والنقش الدال عليه وظاهر ان حدوثهما لا يستلزم حدوث مدلولهما (قوله وحيث

بوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة والمسموعة) اى يلاحظ فيه اتصاف تلك الالفاظ به حقيقة فيكون وصف القرآن به مسامحة بناء على العلاقة السابقة وكذا الكلام فى قوله او المتخيلة وقوله او الاشكال المنقوشة ومن خفى عليه اعترض بان هذا جواب آخر لا تحقيق لجواب المص ثم انى اراك ينقدح لك من التحقيق الذى اورد لتلخيص جواب المصنف ان مرادهم من الكلام النفسى هو مدلول الكلام اللفظى فلا تكن فى مرية من ذلك (قوله ولما كان دليل الاحكام) قد ظهر مما سبق ان القرآن حقيقة هو المعنى القديم واطلاقه على اللفظ تجوز من باب تسمية الدال باسم المدلول ولما اشتهر بين الاصوليين انهم يقولون ان القرآن اسم للفظ والمعنى جميعا اشار الى ان المعنى المجازى لما كان هو المناسب لغرضهم تعارفوا عليه فجعلوه اسماله وعرفوه بما يناسبه فلا ينافى ذلك ماذكرناه (قوله فموسى عليه السلام) يريد لما كان معنى سماع كلام الله تعالى سماع مايدل عليه وكل مناقد سمع مايدل عليه فما معنى اختصاص موسى عليه السلام باسم التكليم فاجاب بانه سمع صوتا دالا على كلامه مخلوقا له من غير دخل

ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول بالمكتوب فى المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا اى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى واما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى فذهب الاشعرى الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى وهو اختيار الشيخ ابى منصور رحمه الله فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع مايدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى ولكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة فى المعنى القديم مجازا فى النظم المؤلف لصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه وايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك انما يتصور فى النظم المؤلف المفصل الى السور والآيات

كسب لعبد من عباده وان كان من جهة واحدة ذل رحمه الله الى هذا ذهب الشيخ (اذلا) ابو منصور والاستاذ ابو اسحاق وقيل سمعه بصوت من جميع الجهات واختار الامام الغزالى انه سمع كلامه الازلى من غير صوت ولا حرف كما يرى فى الآخرة ذاته بلا كم ولا كيف (قوله فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة) يعنى انه قد علم من الكلام السابق ان كلام الله تعالى حقيقة هو المعنى القديم واطلاقه على اللفظ مجاز اذ تعارف الاصوليين وتعريفهم انما هو فى لفظ القرآن فيلزم ان يصح نفيه عن اللفظ اذا قوى امارات المجاز صحة نفى المعنى الحقيقى

واقوى امارات الحقيقة عدم صحته والنفى ههنا غير صحيح بالاجماع (قوله اذلا معنى لمعارضة الصفة القديمة) اذلا معنى لدعوة العرب الى المعارضة والاتيان بمثل صفة قديمة له تعالى وفيه بحث لان تلك الصفة القديمة عبارة عن المعانى المتناسقة المدلولة للالفاظ المترتبة فكيف لا يتصور من العرب تنسيق المعانى على وجه يبلغ رتبتها فى البلاغة وان لم يكن قديمة مثلها على انهم ينكرون قدمها ويجعلونها من ترتيب النبى عليه السلام والمقصود من التحدى الزامهم لا طلب اتيان مثلها حقيقة وقد صرح علماء البيان بان الفضيلة التى بها يستحق الكلام ان يوصف بالفصاحة والبلاغة والبراعة انما هى حال المعانى المترتبة فى النفس لا حال الالفاظ المنطوقة وان الاعجاز ليس لامر يرجع الى اللفظ بل لامر يرجع الى ترتيب المعنى فى النفس فالاولى ان تمسك فى ذلك بان المعجزة يجب مقارنتها لدعوى النبوة كما هو المشهور (قوله انما هو باعتبار دلالته على المعنى) فيكون منقولا عرفيا حتى لو استعمل بحسب الوضع الثانى فى المعنى الاول كان مجازا كما ان استعماله بحسب الوضع الاول فى الثانى مجاز لكنهم لا يتحاشون عن تسمية مثله مشتركا نظرا الى انه يصح استعماله فى معنييه بطريق الحقيقة نظرا الى اشتراك اهل الاستعمال فى وضعيه ومن ههنا يتوهم انه مشترك (قوله من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء) يعنى انه ليس مراده ان اللفظ مع كونه متعاقب الاجزاء فى الوجود قديم فانه بديهى الاستحالة (قوله بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء) ليس معناه انه ليس بين اجزائه ترتب وضعى وهيئة تأليفية كيف والحروف بدونه لا تكون كلمة والكلمات بدونه لا تكون كلاما

اذلا معنى لمعارضة الصفة القديمة قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم ومعنى الاضافة كونه صفة لله تعالى وبين اللفظى الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين فلا يصح النفى اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدى الا فى كلام الله تعالى وما وقع فى عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام فى التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى ولا نزاع لهم فى الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان المعنى فى قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس فى مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل فى مقابلة العين والمراد به مالا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهى الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء

والدلالة على المعانى الوضعية والمزايا الخطابية لايتم بدونه بل معناه ليس ههنا ترتب فى الوجود وتعاقب فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض كما فى القراءة فانه لايمكننا ان نتلفظ ببعض الحروف مالم نفرغ عن بعضها لعدم مساعدة الآلة الاتيان للتلفظ بجميع الحروف معا بخلاف وجودها فى ذات البارى تعالى فان وجود جميعها هناك معا لازم لذاته تعالى دائم بدوامه فلا يلزم حدوث شئ منها ومما يحاكى ذلك محاكاة بعيدة وجود الالفاظ فى نفس الحافظ فان جميع الحروف بهيئاتها التأليفية العارضة لمفرداتها ومركباتها محفوظة فى نفسه مجتمعة الوجود فيها ليس وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض وانعدامه عن نفسه وحالها مثل حال الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع والفرق بان وجود الحروف على هذا الوجه فى ذاته تعالى بالوجود العينى وفى نفس الحافظ بالوجود الظلى الخيالى لايضرنا اذ الغرض مجرد التصوير والتفهيم لااثباته بطريق التمثيل فيبطل ما يتوهم من انها اذا لم يكن بينها ترتيب لايبقى فرق بين لمع وملع ونظائرهما وما ذكره رحمه الله من ان قيام الحرف والصوت « احدها » بذات الله تعالى ليس بمعقول وان كان غير مرتب الاجزاء كحرف واحد مثلا فان اراد ان كيفية قيامه به غير معقولة لنا فلا كلام فيه وان اراد انه لايجوز ذلك عقلا فلايخفى فساده فانه لما جاز قيامه ببعض الموجودات فلم لا يجوز قيامه بذاته تعالى لابد لنفى ذلك من دليل ﴿ قوله ونحن لانتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ

٩ بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء فى نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء و تقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل فى التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلام الله سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامهم وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروطة وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لانتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة فى خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا ﴿ والتكوين ﴾ وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود ﴿ صفة لله تعالى ﴾ لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له وامتناع اطلاق المشتق على الشئ من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق وصفا له قائما به ﴿ ازلية ﴾ لوجوه

هذا مسلم لكن لايضر بالمقصود والظاهران الشارح فهم من نفى الترتيب بين الاجزاء نفى الترتيب الوضعى والهيئة التأليفية وذلك باطل قطعا اذلايتصور بدونه كلمة ولا كلام ولا دلالة وضعية اوذوقية بل المقصود منه نفى تعاقبها فى الوجود كما عرفت وقداستشكل عليه ايضا ان القرآن ان كان اسما لخصوص الالفاظ القديمة يلزم ان لايكون المنقول بين دفتى المصاحف والمقروء بالالسن والمحفوظ فى الصدور نفس القرآن بل مثله وان جعل اسما لنوعه يلزم صحة نفيه عن خصوصها وهذا الاشكال غير مخصوص بهذا القول بل هو وارد على الكل اذلم ينكر احد كون لفظ القرآن موضوعا بازاء اللفظ المنطوق المنظوم فالترديد عليه لا يشفيه • وقداجيب عن ذلك بأنه اسم للمؤلف المخصوص القائم بأول لسان اخترعه الله تعالى فيه ومايقرؤه كل احد مثله لاعينه واختار المولى الشارح انه اسم له لامن حيث تعين المحل فيكون واحدا نوعيا وكل مايقرؤه قارئ نفسه لامثله وكذا الحكم فى كل شعر اوكتاب ينسب الى مؤلفه وماذكر من انه يلزم صحة نفيه عن ذلك ان اريد صدق سلبه فالملازمة ممنوعة اذ لايصح سلب النوع عن فرده وان اريد سلب كون لفظ القران موضوعا بازائه بخصوصه اوسلب كون مسمى القرآن نفسه فبطلانه ممنوع كما ان لفظ الانسان غير موضوع بازاء زيد وليس مسماه اعنى ماهية الانسان نفس زيد (قوله الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى) يريد انه قدذكر انه صفة الله تعالى فيكون قائما بذاته تعالى اذلامعنى لقيام صفة الشئ بغيره فتكون ازلية (قوله لجاز اطلاق كل مايقدر هو عليه من الاعراض) اى عليه تعالى فيقال اسود بمعنى القادر على السواد وابيض بمعنى القادر على البياض وكاتب ومتحرك الى غير ذلك ولاشك فى بطلانه (قوله فامابتكوين آخر فيلزم التسلسل) قيل فيه منع لجواز ان يكون تكوين التكوين نفسه والجواب ان التكوين مكون بالنسبة الى تكوينه وسيجئ ان التكوين غير المكون ثم قيل ويمكن ان يقال نفس التكوين المتصف به البارى تعالى اذلاتعلق بوجود نفسه ولااستحالة فى سبق ذات الشئ على وجوده وفيه ان اقتضاء ذات الشئ وجوده قدمنعه جمهور العقلاء وخصوه بالواجب

• الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لمامر • والثانى انه وصف ذاته فى كلامه الازلى بأنه الخالق فلولم يكن فى ازل خالقا لزم الكذب اوالعدول الى المجاز اى الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على انه لوجاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل مايقدر هو عليه من الاعراض • والثالث انه لوكان حادثا فامابتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم مع انه مشاهد واما بدونه فيستغنى الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع • والرابع انه

تعالى وتجويز ذلك فى غيره يسد باب اثبات الصانع (قوله او حدث لحدث اما فى ذاته) لم يلتفت الى المقدمة التى بنى عليه الدليل الاول اعنى امتناع قيام صفة الشئ بغيره لما يمكن فيها من خلاف البعض تكثيرا للادلة واشعارا بأنه يمكن اتمام الدليل على المطلوب بدونها (قوله ومبنى هذه الادلة الخ) . اما الاول فلانه لا يمتنع قيام الامر الاضافى المتجدد بذاته تعالى . واما الثانى فلانه لا يلزم من كونه خالقا فى الازل وجود صفة حقيقية فيه اذا الخلق التكوين والايجاد واشباهها من الامور الاضافية . واما الثالث فلان الاضافات لما لم تكن موجودة لم يحتج فى تجددها الى التكوين . واما الرابع فلما مر فى الوجه الاول (قوله ومحييا ومميتا) فيه اشارة الى انه لا نزاع فى ان نفس الاحياء والاماتة والخلق والتخليق والايجاد والاخراج من الوجود الى العدم من قبيل الاضافات لا كما يشعر به ظاهر كلام المشايخ من انها امور موجودة هى التكوين وسيصرح بذلك فيما بعد انما النزاع فى انه هل لهذه الاضافات مبدأ حقيقى غير القدرة والارادة مسمى بالتكوين ام لا (قوله ولا دليل على كونه صفة اخرى) قيل والذى يخطر بالبال ان التكوين هو

لو حدث لحدث اما فى ذاته تعالى فيصير محلا للحوادث او فى غيره كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه ولا خفاء فى استحالته ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شئ ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا ومحييا ومميتا ونحو ذلك والحاصل فى الازل هو مبدأ التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة

المعنى الذى نجده فى الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم « فان » يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود فى الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى والظاهر انه يريد بارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تأثيره ويريد بالمعنى الذى يخص الفاعل مبدأ تلك الصلاحية فنقول ذلك المبدأ فى الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته الممتازة بذاته عن سائر الذوات هذا على رأينا واما على رأى الحكماء فالقادر لفعله مبادى معلومة والموجب ان كان واجبا فذلك المبدأ نفس ذاته وان كان ممكنا فيجوز ان يكون نفس ذاته او جزئه او خارجا لازما او عارضا وجوديا او عدميا واذا تعدد المعلول يكون بالنسبة الى كل معلول شيئا مما ذكر وبالجملة ادعاء كون المعنى

الذي يرتبط به الفاعل بالمفعول معنى واحدا قائما بذات الفاعل مشتركا بين الممكن والواجب والقادر والموجب معلوما بالوجدان موجودا في الاعيان مجامعا لوجود المعلول وعدمه مسمى بالتكوين مع انه لايوافق مذهبنا بعيد عن الصواب وخروج عن الانصاف ثم ان الوجدان قد لايعم الانسان فلسنا ننكره لكننا ننكر الموجود به (قوله فان القدرة) جواب عما قالوا ان مبدأ الايجاد لايجوز ان يكون هو القدرة لان اثرها صحة الفعل والترك من الفاعل فيكون نسبتها الى الطرفين على السواء فلابد من صفة اخرى تخصص احد الطرفين (قوله ولما استدل القائلون بحدوث التكوين) اى بكونه من الامور الاضافية المتجددة لامن الصفات الحقيقية القديمة ولهذا جعل هذا الوجه في المقاصد معارضة لنفي التكوين (قوله والمكون حادث بحدوث التعلق) قيل الانسب

فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بأنه لايتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال اشار الى الجواب بقوله (وهو) اى التكوين (تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه) لافي الازل بل (لوقت وجوده) على حسب علمه وارادته فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التى لايلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة وهذا تحقيق مايقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى اوصفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم مايتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل اولا فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به ومايقال من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه

بكلام المتن ان يقال التكوين متعلق في الازل بوجود المكون فيما لايزال وفيه ان تعلق التكوين هو الايجاد والاخراج من العدم الى الوجود وسيجئ ان القول بتحققه بدون المكون سفسطة وحل المتن ان الله تعالى موصوف في الازل بكونه مكونا للعالم ولكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فالحاصل في الازل هو مبدأ التكوين اى الايجاد لانفسه (قوله ومايقال اى في الجواب

عن استدلال القائلين بحدوث التكوين بأن قدمه يستلزم قدم المكون (قوله اذ القديم مالايتعلق وجوده بالغير) بناء على ان علة الحاجة الى الغير يعتبر فيها الحدوث بأن يكون نفسها او جزءها او شرطها ومبنى الجواب على ان العلة هى الامكان على ماصح عند المتأخرين (قوله كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه) بناء على ان القديم لايستند الى المختار وقد عرفت مافيه (قوله ومن ههنا) اى مماذكر من ان الحادث عندهم مالوجوده بداية والقديم بخلافه جعل ذلك التنصيص ردا على الفلاسفة اذلو اريد بالحادث عندهم مايتعلق وجوده بالغير وان لم يكن له بداية لم يصلح ذلك ردا لهم اذهم قائلون بحدوث العالم بجميع اجزائه بهذا المعنى (قوله والحاصل) تلخيص لجواب المصنف بعد ابطال مايقال فى معرض الجواب

اذ القديم مالا يتعلق وجوده بالغير والحادث متعلق وجوده به ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على مايقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث مالوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير لايستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الايجاب بدليل لايتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه ومن ههنا يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والافهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير والحاصل انا لانسلم انه لايتصور التكوين بدون وجود المكون وان وزانه معه وزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لايتصور بدون المتضايفين اعنى الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هى مبدأ الاضافة التى هى اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لاعينها حتى لوكانت عينها على ماوقع فى عبارة المشايخ لكان القول بتحققها بدون المكون مكابرة وانكارا للضرورى فلا يندفع بما يقال من ان الضروب عرض مستحيل البقاء فلابد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه اذ لو تأخر لانعدم هو بخلاف فعل البارى فأنه ازلى واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول

(قوله فلايندفع بما يقال) لما فرغ عن تحقيق جواب المصنف اشار « وهو » الى ابطال جواب آخر تقريره ان ازلية التكوين لاتستلزم ازلية المكون لانه لما كان

(ازليا)

(وهو غير المكون عندنا) لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول ولانه لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين الذى هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لايكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لايوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا فلايصح القول بأنه خالق العالم وصانعه هذا خلف وان لايكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه لامعنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لايكون قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لامعنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فمحلهما واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغى للعاقل ان يتأمل فى امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول مايكون استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب لكلامهم محملا صحيحا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول فى الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات وهذا يقال ان الوجود عين الماهية فى الخارج

اثر الاستقرار الى وجود المكون وترتبه عليه لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن علته فى شئ ولم يكن كالضرب بلا مضروب والكسر بلا مكسور وانما يلزم ذلك لو كان التكوين من الاعراض الغير الباقية (قوله وهو غير المكون) هذا ابتداء بحث قد خالف الاشعرى فيه الجمهور وزعم ان التكوين عين المكون والتأثير نفس الاثر فالمراد من كونه غيره نفى كونه نفسه لاالمغايرة بمعنى صحة الانفكاك فانه بحث آخر لم يحوموا حوله ولما كان بطلان مانقل عن الشيخ ظاهرا اوله الشارح رحمه الله بما سيجئ (قوله لان الفعل) اى التكوين لا تعلقه وقد شاع استعمال الفعل والخلق والايجاد نحو ذلك فى صفة التكوين (قوله فيكون قديما مستغنيا عن الصانع) لما عرفت من ان الشئ الذى يقتضى ذاته وجوده هو هو الواجب (قوله سوى انه اقدم منه) اى متقدم عليه (قوله فليس ههنا الا الفاعل والمفعول) يرد عليه انه لايصح بهذا القدر ان يكون الفعل عين المفعول بل قد سبق ان الحمل يقتضى الاتحاد فى الوجود فما ذكره يقتضى عدم صحة الحمل لاصحته على ان جعله نفس المفعول دون الفاعل تحكم لابد له من توجيه ويمكن

ان يقال ان الافعال التى هى غير التكوين والايجاد احداث حالة فى المفعول وتغييرله من حال الى حال كالقطع والكسر والصبغ والكتابة ونحو ذلك فان الاثر المترتب عليها حالة حادثة فى متعلقاتها وجودية كانت او عدمية بخلاف مثل التكوين والايجاد فان اثره نفس المفعول لا حالة فيه لان وجود الشئ عينه عند الشيخ ولما اراد ان ينبه على هذه الدقيقة قال التكوين عين المكون ولم يرد بالتكوين نفس الاحداث بل ما يترتب عليه من الاثر فان اطلاق المصادر على الحاصل بها شائع فى عبارتهم ولما كان وجود الاشياء زائدا على ماهياتها عند غيره لم يكن الاثر المترتب على التكوين نفس المكون بل اتصافه بالوجود على قياس سائر الافعال فحاصل النزاع يرجع الى الوجودات هل هى نفس الماهيات ام زائدة عليها فتأمل والله الموفق والمعين * قوله بمعنى انه ليس فى الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر) ويرد عليه ان هذا القدر لا يفيد كون احدهما عين الآخر لجواز ان يكون الوجود معدوما فى الخارج وعارضا للماهية فى « والتجارية » نفس الامر كما ذهب اليه جمهور المحققين (قوله فلا يتم ابطال هذا الرأى) قد عرفت ركاكة تأويله

بمعنى انه ليس فى الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فتكونها هو وجودها لكنهما متغايران فى العقل بمعنى ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأى الاثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن البارى تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا انسب الى القدرة يسمى ايجابا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى مالا يكاد يتناهى واما كون كل من ذلك صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض علماء ماوراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم تكن متغايرة والاقرب ماذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحيوة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات (ولا رادة صفة لله تعالى ازلية قائمة بذاته) كرر ذلك تأكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضى تخصيص المكونات بوجه دون وجه فى وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار

وماهو الحق فيه فظهرلك ان ابطاله انما يتم ببيان زيادة الوجود على الماهيات وقد حقق ذلك في موضعه (قوله والنجارية من انه تعالى مريد بذاته لا بصفته) هذا هو احد قولي النجار وقوله الآخر ماسبق من ان معنى كونه مريدا انه ليس بمكره في فعله ولا ساه ولا مغلوب والعالم يتعرض له ههنا لما قال رحمه الله من ان هذا موافقة للفلاسفة في نفي كونه تعالى فاعلا بالقصد والاختيار ولم يتعرض ايضا لما ذهب اليه الكعبي من ان ارادته تعالى لفعل نفسه علمه وافعل غيره امره به ولا لما ذهب اليه جمهور المعتزلة من انها علمه بنفع في الفعل اذلا يصح قول المصنف صفة الله تعالى ازلية قائمة بذاته رد الهما فتأمل (قوله دليل على كون صانعه قادرا مختارا) فان من امعن في تأمل اجزاء العالم جملة وفرادى وامعن نظره في الحكم المودعة فيها اضطر الى الجزم بأن صانعه لا يخفى عليه خافية وان عنايته على جميع ذلك محتوية والحكماء ايضا لا ينكرون ذلك وانما ينكرون انبعاث القصد والطلب لما فيه من

والنجارية من انه تعالى مريد بذاته لا بصفته وبعض المعتزلة من انه مريد بارادة حادثة لا في محل والكرامية من ان ارادته حادثة في ذاته والدليل على ما ذكرنا الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشئ به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة (ورؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات الشئ كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في انه وان كان منكشفا لدينا في الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية (جائزة في العقل)

ثبوت الاحتياج والاستكمال بالغير ويزعمون ان مجرد علمه به كاف في فيضانه عنه تعالى وما يقال من ان العالم من حيث قبوله للنظام الاكمل اشد مناسبة للمبدأ الكامل من كل وجه فيصير ذلك سببا لفيضان النظام المشاهد عليه فمجرد ابداء مناسبة من جهة القابل ولا ينافي ذلك علم مبدعه لكن اصحاب كما عرفت ينكرون كون العلم بمجرده سببا لوجود المعلوم وكون القصد لغرض وحاجة البتة (قوله ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية) فالمدعى ان تلك الحالة وان كان حصولها لنا بالنسبة الى الشاهد بان يكون المرئي في الجهة وبالمقابلة وتقليب الحدقة وتأثير الحاسة يمكن ان تحصل لنا بالنسبة اليه تعالى بدون هذه الامور لانها ليست شروطا حقيقية لحصولها بل انما ذلك بمجرد جريان العادة عليه

(قوله يعني ان العقل اذا خلي) يعني ان العقل ببديهته لاينقبض عن انكشاف ذاته تعالى عندنا على الوجه المذكور بل يقتضي بصحته وجوازه مالم يرده عنه قائم البرهان والاصل عدمه فقد ثبت ان رؤيته لايمتنع نقلا ومن ادعى ذلك فعليه البيان وما قيل من ان هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذ الخصم لاينكره فكلام لاطائل تحته اذ المقصود بهذا الكلام بيان ان الظاهر معنا وان المحتاج الى البيان هو مذهب الخصم فالقدح في شيء من مقدمات ادلتنا لايضرنا بخلاف الخصم فان مقالتهم مؤسسة على ادلتهم فينهدم بانهدامها (قوله ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم) اى ندرك بالبصر خصوصية كل منهما فنميز كلا منهما عن الآخر وهذا ليس باستدلال على كون العين مرئيا حتى يلزم المصادرة فان العلم بكون المبصر مبصرا بديهي لانشتبه بل هو تنبيه عليه واذا له نوع خفاء يعرض من ان الشيء قد يكون مرئيا بالذات وقد يكون مرئيا بالعرض والمرئي بالحقيقة هو الاول فربما يشتبه الحال بينهما ومن ههنا

يعني ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته تعالى مالم يقم برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه البيان وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي ۰ تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وبين عرض وعرض ولابد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لارابع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولامدخل للعدم في العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود

ذهب الحكماء الى ان المرئي بالذات هو اللون والضوء والمتكلمون على ان للجسم «ويتوقف» انكشافا بالذات عند المبصر كما اذا رأيت شبحا من بعيد اذ لا انكشاف لالونه واضوائه عند المبصر حينئذ وسيجيء لهذا الكلام تتمة (قوله اذ لارابع يشترك بينهما) يتوهم عليه لصحة الرؤية على ماصرح به بعضهم فسقط مايقال من ان مطلق التحيز اعم من ان يكون بالذات او بالغير ووجوب الوجود بالغير ومثل المعلومية والمذكورية ونحوها مشتركة بينهما (قوله ولامدخل للعدم في العلية) اذ المراد بعلة الصحة مايصح ان يكون متعلقا للرؤية ولاخفاء في وجوب كونه موجودا خارجيا وهذا معنى ماذكر في شرح المواقف من ان التأثير صفة اثبات فلايتصف به العدم ولاماهو مركب منه والرد عليه بأنه لاينافي كون العدم شرطا مندفع بما ذكر فيه ايضا من ان متعلق الرؤية هو الوجود مطلقا

(اعني)

اعني كون الشيء ذاهوية مالاخصوصيات المرئيات فلا يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع على ان ذلك انما ذكر فيه لنفي كون العدم جزأ من علة الصحة اونفسها (قوله ويتوقف امتناعه) اى امتناع ان يرى على ماهو مدعى الخصم وفي بعض النسخ امتناعها اى الرؤية ولما لم يثبت كون شيء من خواص الممكن شرطا ولا كون شيء من خواص الواجب مانعا ثبت جواز الرؤية عقلا على انك قد عرفت آنفا انه لا يتصور هناك اشتراط شرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع قال رحمه الله ثم الشرطية اوالمانعية انما يتصور بتحقق الرؤية لا بصحتها فتدبر (قوله ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا) قال رحمه الله فان مالا تحقق له في الاعيان لا يكون متعلقا للرؤية بالضرورة والا لزم صحة رؤية المعدوم فاندفع به الاعتراضان الاولان (قوله فمتعلق الرؤ[illegible] كون الشيء [illegible]وية ماهو المعنى بالوجود واشترا[illegible] [illegible]روري) فاندفع [illegible] [illegible] الاخيران والاعتراض عليه بان كون الشيء له هوية مابه مفهوم الهوية ايضا امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فكيف يكون متعلقا للرؤية بل متعلقا ليس الاخصوصيات المرئيات ولا يلزم ان يكون كل ادراك صالحا لان يتوسل به الى تفصيل المدرك الى مافيه من الجواهر والاعراض بل قد يكون اجماليا متعلقا بجملة المدرك من حيث هي مدركة قال رحمه الله وهذا الدليل منقوض بالملموسية فان متعلق الملموسية ليست الا الوجود بمثل مامر مع ان صحتها مخصوصة بالاجسام وبعض عوارضها لكن الانسب

ويتوقف امتناعها على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطا اومن خواص الواجب مانعا وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وانما لا ترى بناء ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة لا بناء على امتناع رؤيتها وحين اعترض بان الصحة عدمية فلا تستدعي علة ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا تستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عينه اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفا في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز ان تكون خصوصية الجسم اوالعرض لانا اول ما نرى شبحا من بعيد انما ندرك منه هوية مادون خصوصية جوهرية اوعرضية اوانسانية اوفرسية اونحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهوية قد نقدر على تفصيله الى مافيه من الجواهر والاعراض وقد لا نقدر فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ماوهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري وفيه نظر

لمذهب الشيخ التزام صحة الملموسية بالمنسبة الى موجود وبالجملة فقد اطبق المحققون على ان اثبات الرؤية بالدلالات العقلية لايخلو عن شوب والمعتمد في ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي (قوله لجواز ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها) لكن ينافيه حديث ان متعلق الرؤية في بادي الرأي لايزيد على مطلق الهوية فتأمل (قوله والمعلق بالممكن ممكن) قيل عليه يصح ان يقال ان انعدم المعلول الاول انعدم الواجب تعالى مع ان المعلق عليه ممكن والمعلق ممتنع والسر فيه ان الارتباط بحسب الوقوع لابحسب الامكان والجواب منع صحة ذلك لغة والمقصود التمسك بالظواهر وقوله ان الارتباط بحسب الوقوع مسلم لكنه بحسب الوقوع المفروض فاذا فرض وقوع المعلق به لامكانه لزم وقوع المعلق والالزم الكذب فظهر ان الكلام الدال على ارتباط بحسب الوقوع يدل على انه يجب ان يكون المرتبط ممكنا اذا كان ما ارتبط به ممكنا (قوله وقد اعترض بوجوه) منها ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن

لجواز ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله رب ارني انظر اليك فلو لم يكن ممكنا لكان طلبه جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى ومالايجوز او سفها وعبثا وطلبا للمحال والانبياء منزهون عن ذلك وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والمحال لايثبت على شيء من التقادير الممكنة وقد اعترض بوجوه اقواها ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبانا لانسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال

العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع لاينكر « واجيب » فصار معنى قوله أرني اجعلني عالما بك علما ضروريا وجوابه انه مع كونه عدولا عن الظاهر من غير دلالة ينبو عنه مقامه اما اولا فلانه لايناسب قوله انظر اليك اذ المراد من النظر الموصول بالى هو الرؤية واما ثانيا فلانه لايطابقه قوله تعالى في الجواب لن تراني اذ المراد به نفي الرؤية اتفاقا على ان موسى عليه السلام كليم الله وقد خاطبه ربه من قبل فكيف لم يكن عالما به علما ضروريا حتى سأله وقد شكك في هذا بان المراد من العلم الضروري هو العلم المتعلق بهويته الخاصة والخطاب لايقتضيه كخطاب من لم نشاهد والجواب ان اريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى انكشاف المشاهدات فهو الرؤية

بينها وان اريد به نوع آخر من الانكشاف فلابد من تصويره وبيان امكانه فى حقه تعالى ولزومه لرؤيته وعدم لزومه بخطابه حتى يحمل كلام المؤول عليه ان اريضاه (قوله واجيب بان كلا من ذلك خلاف الظ) اما الاول فلان الظاهر ان السؤال لتحصيل المسؤل واما الثانى فلان المذكور فى الآية تعليق الرؤية باستقرار الجبل المطلق حيث قال انظر الى الجبل فان استقر مكانه (قوله كفاهم قال موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة) فلاوجه لارتكاب طلب المح بل كان تجب على موسى عليه السلام المبادرة الى زجرهم وردعهم كما فعل ذلك حين ماقالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة حيث قال انكم قوم تجهلون لان تأخير الرد تقرير للبطلان وتجويز للرؤية وذلك غير جائز على الانبياء بل هو كفر عند اكثر المعتزلة (قوله لم يصدقوه فى حكم الله تعالى بالامتناع) لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا حاضرين وقت سؤال الرؤية انما الحاضرون هم السبعون المختارون ومن لم يقبل من نبى الله مع تأيده بالمعجزات فكيف يتصور قبوله من اتباعه على انهم لوحضروا وسمعوا فكون المسموع كلام الله لا يثبت عندهم الا بمجرد اخباره عليه السلام وكيف يصدقونه

واجيب بان كلا من ذلك خلاف الظاهر ولاضرورة فى ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كفارا لم يصدقوه فى حكم الله تعالى بالامتناع واياما كان يكون السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون (واجبة بالنقل ورد الدليل السمعى بايجاب رؤية المؤمنين لله تعالى فى دار الآخرة) اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية فى الآخرة وان الآيات الواردة فى ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم واقوى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئى فى مكان وجهة ومقابلة من الرائى وثبوت مسافة بينهما بحيث لايكون فى غاية القرب ولا فى غاية البعد واتصال الشعاع من الباصرة بالمرئى وكل ذلك محال فى حق الله تعالى والجواب منع هذا الاشتراط واليه اشار بقوله (فيرى لافى مكان ولاعلى جهة ومقابلة واتصال شعاع اوثبوت مسافة بين الرائى وبين الله تعالى) وقياس الغائب على الشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر لان الكلام فى الرؤية بحاسة البصر فان قيل لوكان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى الله تعالى فى الدنيا والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها وانه سفسطة قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى

في ذلك وهم يقولون انك ساحر كذاب (قوله لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر) فيه تأمل فانهم جوزوا رؤية اعمى الصين بقعة اندلس ولا معنى لكون ذلك بحاسة البصر ولهذا قال بعضهم ان الرؤية المتعلقة بذاته تعالى غير رؤية سائر المبصرات بالماهية ولهذا لم يشترط بشرائطها وان كان يكفي في ذلك المغايرة بالهوية كما هو رأى البعض وقد يدل التصوير المذكور ايضا انه لا يجب ان تكون بحاسة البصر ولهذا قال للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في النوع المعلوم من الرؤية لا في الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري ومن ههنا قال من قال ان المراد من العلم الضروري في تأويل بعض المعتزلة هو العلم المتعلق بهوية الخاصة ثم الحق ان الحالة المسماة بالرؤية والانكشاف التام وان امكن حصولها بدون حاسة البصر عندنا لكن المدعى ان ذاته تعالى ينكشف لنا بحاسة البصر بلا كيفية واما عند الفلاسفة فلا يمكن حصول ذلك الا بحاسة البصر وظاهر كلام المعتزلة يدل على انهم يوافقونهم في ذلك كما هو اللائق باصولهم (قوله ولا يجب عند اجتماع الشرائط) واحتمال الجبال الشاهقة يندفع بحكم العادة بعدمها (قوله والجواب تسليم كون الابصار

ولا يجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وانما التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها اظهر لان المعنى ان الله تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية

للاستغراق) يريد انه يحتمل ان يكون تعريف الابصار للعهد والمقصود نفي «مقرونة» ادراك ابصار الكفار ولو سلم فيحتمل ان يكون المراد سلب الاستغراق بان يعتبر تعلق الادراك بجميع الابصار ثم يعتبر ورود النفي عليه ولو سلم عموم السلب بان يعتبر ورود النفي على الادراك ثم يعتبر تعلقه بالابصار فالمنفي هو الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى على ما هو معنى الادراك ولو سلم كونه بمعنى مطلق الرؤية فيجوز ان يكون هذا السلب مخصوصا ببعض الاوقات فانه تعالى لا يرى قبل الحشر اتفاقا او ببعض الاحوال بان يكون الرؤية مواجهة وانطباعا مثلا فمع قيام هذه الاحتمالات لا يتم الاحتجاج بها بل نقول يجب حملها على احدها جمعا بين الادلة (قوله كالمعدوم ولا يمدح بعدم رؤيته) وما ظن من انه انما لا يمدح

لاتصافه بالعدم الذي هو معدن كل منقصة ففيه ان المدح بجهة لايقتضي الكمال من جهات اخر وكذا النقصان من جهة لاينافي المدح بغيرها واما عدم مدح الاصوات والروائح بعدم الرؤية فلما تقرر في العقول بناء على مجاري العادات من امتناع رؤيتها حتى لم يتفطن لجوازها عقلا الا الجارية من العلماء بخلاف رؤيته تعالى فان جوازها كان مشهورا فيما بين الامم مقبولا عندهم الى ان ظهر المخالفون من هذه الامة تشبثا بذيل الامم الخارجة عن الملة على ان مطلق عدم الرؤية ليس مما تمدح بها بل ماهو بسبب التحجب بحجاب العز والكبرياء والتمنع عما يدهش الابصار ويردها بالحيرة والبوار وما ورد من تمدحه تعالى بنفي الشريك نفي اتخاذ الولد والصاحبة فمبني على ماتقرر في الاوهام من ان كل حي صانع ملك معبود فله صاحبة وولد ووالد وخدم وخول ومعاون ومعارض ولهذا جعلوا لله شركاء الجن وقالوا الملائكة بنات الله فاثنى على نفسه بانه مع كونه جامعا لهذه الصفات متعال عما ذكر فسبحانه ما اعظم شانه ﴿ قوله مقرونة بالاستعظام والاستنكار ﴾ كما قال الله تعالى لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا فلو لم

مقرونة بالاستعظام والاستنكار والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها والالمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم آلهة فقال بل انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا اختلف الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين في ان النبي عليه السلام هل رأى ربه ليلة المعراج ام لا والاختلاف في الوقوع دليل الامكان واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولاخفاء في انها نوع مشاهدة يكون بالقلب دون العين ﴿ والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر والايمان والطاعة والعصيان ﴾ لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك وحين رأى الجبائي واتباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق احتج اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله

يكن ذلك طلب امر محال في حقه تعالى وتجاسرا عليه بما لايليق بكبريائه لما كان خروجا عن المعقول بل كان طلب حجة من النبي عليه السلام واتيان بمعجزة تدل على صدقه ويمكن ان يقال ماذكروه انما يدل على ان ذلك خرق لحجاب عزه وقدرله دون قدره فان رؤية الله تعالى اشرف كرامة اعدها الله لعباده الصالحين في دار الجزاء فطلب تعجيله من غير مجاهدة عبادة ومكابدة خلاف شهرة وعادة بل ومن غير اصل ايمان ومع جحود وتعنت لاشك انه استكبار عظيم وعتو كبير واما مجرد طلب ماهو في حقه محال من غير علم باستحالته بل ومع ظن الجواز فالخطب فيه اهون من ذلك فما جعلوه دليل الامتناع فهو على الجواز

ادل (قوله يكون بالقلب دون العين) يرد عليه ان البديهة تشهد بان المبصر فى المنام كالمبصر فى اليقظة فى كونه مبصرا بالعين فان جعل النوم ضدا للادراك فلا عبرة بتلك المشاهدة اصلا وان لم يجعل ضدا له فكما يعتبر بعض الادراكات يجب ان يعتبر البعض الآخر ولا عبرة بانتفاء شرائط الابصار فى المبصر فى المنام كما عرفت ذلك (قوله لكان عالما بتفاصيلها) لان كل فعل جزئى يصدر من الفاعل المختار فلابد له من تصور جزئى ملائم وقصد مرتب عليه فلاجرم يكون عالما بتفاصيل افعاله وقد يناقش فى بطلان اللازم بانه لا يلزم من الشعور الشعور بالشعور ولا دوامه فان الانسان اذا مرن على عمل من الاعمال لا يحتاج الى مزيد التفات اليه وربما يكون اكثر همته مصروفا الى امر وخاطره مشغولا بتدبيره مهم وهو فى ضمن ذلك يتدأب على عمل معتاد ويلاحظ كل جزئى يباشره ملاحظة ما ويفعله بقصد مرتب عليه لكنه لقلة التفاته اليه وعدم مبالاته بشأنه لا يثبت ذلك فى ضميره حتى لو سئل عن تفاصيل عمله لم يقدر على الجواب واوحال مباشرته ومن انصف من نفسه وتأمل احوال ارباب الحرف والاعمال التى يحتاج فيها الى مزيد سرعة وتكرر عمل كضرب اوتار المزامير ونقرات المزامير لا يستبعد ذلك واما ان الانسان لا يعرف اى جنس من عضلاته يجب تحريكه ليتم القبض والبسط وكم عدده او معمولكم وكيف ينبغى ان تحرك ونحو ذلك فما يتوقف عليه من ذلك عمله يجب ان يعلمه البتة وان لم يقدر على تفصيله وتلخيص العبارة عنه ومالم يتوقف عليه ذلك فليس يعلمه جزما ولا ضير (قوله وما يحتاج اليه) على صيغة المبنى للفاعل وفاعله ضمير الحركات (قوله على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير) ترجيح لهذا الوجه بعدم احتياجه الى ارتكاب ما هو خلاف الاصل قيل ينبغى ان يجعل المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم يحمل الاضافة بمعونة المقام على الاستغراق والا فالمعمول يتناول مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود وفيه نظر لان اطلاق المصدر على نفس الاحداث

لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشئ بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان المشى من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور للماشى بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل لم يعلم وهذا فى اظهر افعاله واما اذا تأملت فى حركات اعضائه فى المشى والاخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر الثانى النصوص الواردة فى ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اى عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير

وعلى الهيئة الحاصلة به شائع ذائع فيما بينهم ولا يبعد ذلك من قبيل جعل المصدر بمعنى المفعول مثلا اذا قلت هذا الدرهم ضرب الامير فهناك ثلثة اشياء الدرهم المضروب والنقش الحاصل عليه وايجاد ذلك النقش فالضرب يطلق على الدرهم مجازا ويقال انه بمعنى المفعول اى المفعول به فانه المتبادر عند الاطلاق ويستعمل فى كل واحد من المعنيين الاخيرين حقيقة والمعنى الاخير لا يصلح ان يكون متعلقا للخلق واما المعنى الثانى وهو المراد

او معمولكم على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى اوللعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد والايقاع اعنى مايشاهد من الحركات والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى خالق كل شئ اى ممكن بدلالة العقل وكقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق فى مقام التمدح بالخالقية لكونها مناطا لاستحقاق العبادة لا يقال فالقائل بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك فى الالوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوسى او بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والآلات التى هى بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ماوراء النهر قد بالغوا فى تضليلهم فى هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوسى اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى واحتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشى وحركة المرتعش فان الاولى باختياره دون الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى

ههنا فلا امتناع فى تعلق الخلق به ولا يتناول ايضا مثل الضرب ثم انه ليس فى الآية اضافة حتى يتصور حملها بمعونة المقام على الاستغراق وقد عرفت انه لا حاجة اليه (قوله اومعمولكم) اطلاق المعمول على الحاصل بالعمل وان صح قياسا لكن المتعارف استعمال العمل فيه واستعمال المعمول فى محل العمل كما يقال هذا السيف معمول فلان وكذلك المتبادر من مثل ومايعملونه هو المعمول بالمعنى المتعارف كما قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة ماعملوه من الاصنام ولهذا اشتهر فيما بينهم ان الاستدلال بالآية يتوقف على جعل ما مصدرية ثم ان المعنيين المذكورين معنيان

مختلفان بالحقيقة فلا يجوز استعمال لفظ المعمول ومايعملون فيهما الا بطريق استعمال اللفظ المشترك فى معنييه فلا يتصور تعميمه لهما الا عند من يقول بعموم المشترك (قوله اى ممكن بدلالة العقل) دفع لما يقال من ان الآية لا يمكن ان يجرى على عمومها لان الشئ يتناول الواجب ايضا والعام اذا خص منه البعض لا يبقى حجة فيما عداه فدفعه بان الواجب مخصوص

منه عقلا اذلا يتصور كونه مخلوقا وماخص منه بدلالة العقل قطعى فيما عدا المخصوص كما تقرر فى موضعه (٩ قوله افمن يخلق كمن لايخلق) اى الذى يصدر منه حقيقة الخلق ليس كالذى لايصدر منه ذلك فى شئ حذف المفعول ونزل الفعل منزلة اللازم دلالة على ان مناط المدح واستحقاق العبادة انما هو نفس الخلق فلاوجه لمايقال من ان المراد خلق الاعيان (قوله لبطل قاعدة التكليف) اى القاعدة التى هى كون الانسان مكلفا وكونه ممدوحا على افعاله او مذموما عليها مثابا او معاقبا وذلك لان مبنى ذلك كله على كون الانسان مختارا فى فعله

لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفى الكسب والاختيار اصلا واما نحن فنثبته على مانحققه ان شاء الله تعالى وقد تمسك بانه تعالى لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزانى والسارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشئ من قام به ذلك الشئ لامن اوجدها أولا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات فى الاجسام ولايتصف بذلك وربما تمسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير (وهى) اى افعال العباد (كلها بارادته ومشيته) قد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد (وحكمه) لايبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين (وقضيته) اى قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام لايقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر لانا نقول

اذ لامعنى للتكليف بما ليس بمقدور ولاللمدح اوالذم عليه ولا استحقاق الثواب او العقاب وهذا بناء على حكم العقل بالحسن والقبح فى الافعال وذلك باطل عند الاشعرية ومع ذلك فقد اجابوا عن بطلان قاعدة التكليف بما ذكر فى الشرح وعن بطلان المدح والذم بان ذلك باعتبار المحلية لاباعتبار الفاعلية كما يمدح الشئ ويذم بحسنه وقبحه وعن بطلان الثواب والعقاب بان ترتبهما على الاعمال ليس بناء على الاستحقاق بل كترتب سائر العاديات مثل ترتب الاحراق على مسيس النار

(قوله لايبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين) يعنى قوله تعالى كن (الكفره) كما دل عليه قوله انما امره اذا أراد شيئا ان يقول له كن فيكون وانما لم يجزم بذلك لاحتمال ان يكون المراد علمه بوقوعه (قوله وهو عبارة عن الفعل مع زيادة اتقان) اى تطبيق له على ما يقتضيه الحكمة وتمريذله عن مظان الخلل ولهذا وجب الرضاء بالقضاء وانما اعتبر الفعل فى معنى القضاء لانه معتبر فى وضعه اللغوى قال فى الصحاح القضاء الصنع والتقدير كما قال تعالى فقضيهن سبع سموات فى يومين ومنه القضاء والقدر ومن قال انه عبارة عن الارادة

(الازلية)

الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهى عليه فى الازال فعليه البيان (قوله الكفر مقتضى لاقضاء)
وتلخيصه ان الكفر له نسبة اليه تعالى هى خلقه اياه على مقتضى حكمته ولا اعتراض عليه فيه
لانه مالك الملك كله يتصرف فيه كيف يشاء لايتضرر بشئ كما لاينتفع به وله نسبة اخرى

الكفر مقتضى لاقضاء والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضى (وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذى يوجد به من حسن وقبح ونفع وضرور ومايحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاد والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعى القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار • فان قيل فيكون الكافر مجبورا فى كفره والفاسق فى فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة • قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر مايقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا حكى عن عمرو بن عبيد انه قال ماالزمنى احد مثل ماالزمنى مجوسى كان معى فى السفينة فقلت له لم لاتسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامى فاذا اراد الله تعالى اسلامى اسلمت فقلت للمجوسى ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لايتركونك فقال المجوسى فانا اكون مع الشريك الاغلب وحكى ان القاضى عبد الجبار الهمدانى

الى المكلف هى وقوعه صفة له بكسبه واختياره ولا اعتراض عليه لانه اسخط مولاه واستحق العقوبة الدائمة التى لايرجى العفو عنها (قوله هو تحديد كل محدود بحده الذى يوجد به) لم يلتفت الى مايقال من انه عبارة عن ايجاد للموجودات على قدر مخصوص وحد معين اذ لم يعتبر مفهوم الايجاد فى وضعه اللغوى والنقل خلاف الاصل ولا دليل عليه كما سلف فى القضاء بعينه (قوله وهذا شنيع جدا) قال رحمه الله والظاهر انه لايصبر على ذلك رئيس قرية من عباده تعالى ثم قال والتفصى عن ذلك بانه أراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا
نقيصة ولا مغلوبية فى عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا اكراها واضطرارا فلم يدخلوا ليس بشئ لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا مغلوبية ونقيصة (قوله دخل على الصاحب هو اسمعيل

عباد) صحب ابن العميد فى وزارته وتولاها بعده ولقب بالصاحب الكافى جمع بين الشعر والكتابة وفاق فيهما على اقرانه وتوفى سنة خمس وثمانين وثلثمائة وكان غاليا فى الرفض والاعتزال ساعيا فى تربية ابى هاشم الجبائى ورفع قدره واعلاذ كره ﴿ قوله وقد تمسك من الجانبين بالآيات) امامن جانبنا فمثل قوله تعالى ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله * فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا * ان كان الله يريد ان يغويكم * ولو شاء الله لجمعهم على الهدى * ولو شاء لهديكم اجمعين الى غير ذلك واما من جانبهم فمثل قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد * ان الله لا يأمر بالفحشاء * ولا يرضى لعباده الكفر * والله لا يحب الفساد ونحو ذلك وتأويلنا ظاهر لان افعاله تعالى لا توصف بالظلم على اى وجه كان فالمراد نفى الظلم بنفى لازمه اعنى الارادة لان ما يفعله المختار لا يكون الامراد اواما نفى الامر والمحبة والرضاء فلا يفيد المقصود لان كلا منهما اخص من الارادة ونفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم واما تأويلاتهم فقد قال رحمه الله ان العمدة القصوى لهم فى ذلك حمل المشية فى اكثر الآيات على مشية القسر والالجاء وحين سئلوا عن معناها تحيروا فقال العلاف « ونعلم » خلق الايمان فى العباد من غير اختيار منه فالزم بأنه يلزم ان يكون المؤمن هو الله تعالى لا العباد على ما هو اصلهم فقال الجبائى معناه خلق العلم الضرورى بصحة الايمان واقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم ورد بان هذا لا يكون ايمانا فقال ابنه ابو هاشم معناها ان يخلق لهم العلم بأنهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولم يؤمنوا ﴿ قوله لا كما زعمت الجبرية)

٩ دخل على الصاحب ابن عباد وعنده الاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجرى فى ملكه الا ما يشاء والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهى عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشئ قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى اولانه لا يسأل عما يفعل الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشئ ولا يريده منه وقد تمسك من الجانبين بالآيات وباب التأويل مفتوح على الفريقين ﴿ وللعباد افعال اختيارية يثابون بها) ان كانت طاعة ﴿ ويعاقبون عليها) ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل لعبد اصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش

هم فرقتان جبرية خالصة لايثبت للعبد قدرة لامؤثرة ولا كاسبة بل يجعله بمنزلة الجمادات كالجهمية وجبرية غيرخالصة يثبت للعبد قدرة غيرمؤثرة بل كاسبة كالاشعرية والنجارية والضرارية والمراد ههنا هي الفرقة الاولى (قوله ونعلم ان الاول باختياره) اى تابع لاختياره واقع على نهجه وانه متمكن من تركه بخلاف الثانى فان وقوعه ليس على وفق اختياره وانه غير متمكن من تركه والعلم بهذا القدر ضرورى واما ان وجوده هل هو بتأثير قدرته وارادته اولا تأثير لشئ منهما سوى مقارنتهما اياه فالبديهة معزولة هناك فلابد من الاستعانة بأمور أخر من دلالة العقل اوالنقل (قوله لم يكن للعبد فعل اصلا) اى لاخلقا ولا كسبا بل كان بمنزلة الجمادات فعلى هذا فعدم صحة التكليف ظاهر وكذا عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله فى غاية الوضوح لكن الجبرية بفرقتيها

ونعلم ان الاول باختياره دون الثانى ولانه لولم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله واسناد الافعال التى تقتضى سابقة القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفى ذلك كقوله تعالى ❊ جزاء بما كانوا يعملون ❊ وقوله تعالى ❊ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ❊ الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعا لانهما

لايقولون بالاستحقاق بل الثواب عندهم فضل من الله تعالى والعقاب عدل منه قوله (قوله واسناد الافعال التى يقتضى سابقية القصد والاختيار) يعنى ان اسناد الافعال الى ماتسند اليه وان كان باعتبار اتصاف العبد بها حقيقة لم يجز اسناد مثل صلى وصام الا لصدورها عنه ولهذا صار اليه تعالى لكن اسناد بعض الافعال يقتضى ان يكون لمحله اختيار فى الاتصاف به وضعا فلوكان العبد مجبورا محضا فى افعاله لماجاز اسناد امثاله اليه حقيقة والحق انه لامدخل لوضع الاسناد فى ذلك الاقتضاء وانه عائد الى تفرقة البديهية وتبادر الافهام اليه نظرا الى ظاهر الحال (قوله والنصوص القطعية تنفى ذلك) اى مازعمه الجبرية من انه لافعل للعبد اصلا (قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى) هذا السؤال والذى سبق ذكره من انه يلزم ان لايصح تكليف الكافر متقاربان ومدارهما على ان تعلق ارادة الله تعالى وعلمه بأحد الضدين يجعله واجب الوقوع فيمتنع وقوع الضد الآخر ولفرق بينهما ان ذلك اعتراض على كونه تعالى خالقا لافعال العباد بقضائه وقدرته بانه يلزم عدم صحة تكليف الكافر بالايمان لان ضده اعنى الكفر واقع بأرادته تعالى فيكون واجبا والايمان ممتنعا والتكليف بالممتنع غير جائز وهذا اعتراض على كون العبد مختارا فى فعله بان الطرف الواقع

واجب الوقوع لتعلق علمه وارادته فيكون الطرف المرتفع واجب الارتفاع والمختار يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك ولا تمكن مع الوجوب والامتناع الامن قبله وحاصل جوابهما منع مدارهما فان تعلق ارادته تعالى وعلمه في الازل بأن العبد يفعل باختياره فعلا مخصوصا فيما لايزال لايجعله واجب الوقوع ولا ضده ممتنع الوقوع فسقط الاعتراضان (قوله اما ان يتعلقان بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع) بناء على امتناع انقلاب علمه جهلا وامتناع تخلف مراده عن ارادته كما هو المذهب قيل عدم فعل فعل العبد ازلى والازلى لايكون متعلقا للارادة لان اثرها حادث والجواب منع ذلك فان كثيرا منع ذلك حادث ولو سلم فيمكن تعلق الارادة بالعدم الازلى باعتبار استمراره واما ان الارادة من علل الوجود والعدم يكفيه عدم علة الوجود فذلك كلام آخر متلقى بالقبول من الفحول وكلام الشارح مبنى على ان العدم مقدور كما ذهب اليه البعض (قوله فيكون فعله الاختيارى واجبا اوممتنعا) ضرورة ان الله تعالى فى الازل اذا علم ان العبد يختار فيما لايزال فعلا معينا فيتصف به فهذا الاختيار والاتصاف المتفرع عليه لابد من وقوعهما فيما لايزال اذلو كانا منتفيين فيه لكان «احتجنا» علمه تعالى متعلقا بانتفائهما لما عرفت من انه تابع للمعلوم مطابق له فتعلق علمه تعالى بوجود شئ يستلزم وجوده بنحو من استلزام المسبب للسبب لاعكسه حتى يرد عليه انه لامدخل للعلم فى وجود الحوادث على ماسبق وكذا اذا تعلق ارادته بوجوده لابد من وجوده بناء على امتناع التخلف وليس تعلق الارادة متفرعا على تعلق العلم بل الامر بالعكس فلا غبار (قوله وايضا منقوض بافعال البارى تعالى) فانها اختيارية باتفاق المليين مع ان الدليل جار فيها بعينه فانها معلومة له ومرادة له ايضا ولوفيما لايزال فيكون وقوعها

اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا يعلم ويريد ان العبد يفعله اويتركه باختياره فلا اشكال * فان قيل فيكون فعله الاختيارى واجبا اوممتنعا وهذا ينافى الاختيار * قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لامناف وايضا منقوض بافعال البارى تعالى * فان قيل لامعنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لايدخل تحت قدرتين مستقلتين * قلنا لا كلام فى قوة هذا الكلام ومتانته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا فى بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش

واجبا وانتفاؤها ممتنعا فلاتكون مقدورة له تعالى فظهر ان جريان هذا الدليل فى افعاله تعالى لايتوقف على كون تعلق ارادته ازليا كان تمامه فى افعال العباد لايتوقف على ذلك بل يكفى تمام كل واحد منهما وجوب مايتعلق ارادته تعالى به الايرى الى انه يجاب عنه بأن الوجوب المترتب على الاختيار لاينافى الاختيار بل يحققه (قوله احتجنا فى التفصى عن هذا المضيق) وهذا المبحث من مداحض علم الكلام وقد اضطربت آراء المتكلمين فيه بناء على تعارض المقدمتين القطعيتين اللتين ذكرهما فاخذ اكثر المعتزلة بالمقدمة الثانية واسندوا افعال العباد الى قدرتهم بطريق الاختيار وجعلوا المختص بالله تعالى خاق الجواهر لاخالق الاعراض ايضا واعتمدوا فى ذلك على شهادة الضرورة ورد بأن الضرورى وجود القدرة لاتأثيرها ولاان ذلك بطريق الاختيار واستظهروا ايضا بحجج عقلية ونقلية وقد سمعت طرفا منها باجوبتها واخذت الجهمية بالمقدمة الاولى فلم يثبتوا للعبد قدرة لامؤثرة ولا كاسبة وجعلوا الحيوانات فى ذلك بمنزلة الجمادات والضرورة العقلية تكذبهم وتصدى ماعدا الطائفتين الجمع بين المقدمتين فقال الاستاذ افعال العباد واقعة بمجموع القدرتين على ان يكون كل منهما مؤثرة فى وجودها ولا يخفى ضعفه وقال القاضى على ان يتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعنى بكونه طاعة اومعصية وفيه ان هذه الصفة امر اعتبارى يلزم فعل العبد من موافقته لما امره الله به او مخالفته فلامعنى لكونه اثر القدرة وقال امام الحرمين هى واقعة على سبيل الوجوب بما خلقه الله تعالى فى العبد من مباديها من غير اختيار منه وهو مذهب الحكماء وقال اكثر اهل السنة ووافقهم الضرارية والنجارية هى واقعة بقدرة الله تعالى ايجادا وبقدرة العبد كسبا وذكر الشارح رحمه الله فى بيان معنى الكسب اقوالا مختلفة لكن حاصلها يرجع الى اثنين احدهما ماقيل من ان اثر قدرة العبد تعيين احد طرفى الفعل ولايلزم منها وجود امر حقيقى فلاينافى استبداد الواجب تعالى بالخلق وفيه نظر والثانى ماسمعته من ان للقدرة بالنسبة الى المقدور المقدور تعلقين فمعنى الكسب ان يخلق الله تعالى فى العبد قدرة متعلقة بالفعل تعلقا لايترتب عليه وجود المقدور ومن ههنا قيل لم يثبت من معنى الكسب غير مقارنة القدرة

احتجنا فى التفصى عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفين فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضرورى وان لم نقدر على ازيد من ذلك فى تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع مافيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم فى الفرق بينهما عبارات

للفعل والذي يلوح بالتأمل الصادق ان الانسان اذا فعل فعلا اختياريا فلا محالة يتصوره اولا بوجه ملائم وهذا التصور ليس من قبل نفسه عند غير المعتزلة على انه قد يقع ذلك في نفسه من غير توهم اختيار منه ثم ينبعث من ذلك التصور شوق اليه فيشتاق نفسه الى وصوله وهذا الشوق ايضا من قبل الفياض لكنه يتفاوت قوة وضعفا حسب تفاوت التفات النفس الى ذلك المتصور واستحسانه فربما يعرض عنه ويتصوره بوجه آخر غير ملائم على وجه ما فيضعف شوقه اليه ويقل رغبته فيه وربما يعجبه ذلك الامر زيادة اعجاب فيديم ملاحظته اياه على ذلك الوجه ويكب عليها فيكمل شوقه اليه على حسب ذلك فينبعث منه طلب الى فعله وقصد الا تحصيله فيترتب الفعل اما بخلقه تعالى على مجرى عادته او بتأثير قدرة العبد ثم ان تمكن الانسان من الفعل والترك انما يتوهم في امرين من هذه الامور الاول الاعراض عن تصور المطلوب على الوجه الملائم والالتفات الى وجه آخر له وترك ذلك وينبغي لمن يقول يكون الانسان قادرا ان يقول بذلك اذ ليس فيه ما ينافي استبداد الخالق بخلق الموجودات لكن الاظهر ان ذلك ايضا تابع للهيئات المزاجية والعوارض النفسانية الجبلية او المكتسبة الخلقية كما هو مذهب الحكماء وامام الحرمين وان كان له ان يغير تلك الهيئات ويبدلها بتوفيق الله بأن يتأمل في افعاله وما هو داع اليها من احواله والثاني الطلب المنبعث عن الشوق المسمى بالقصد والارادة وينبغي ان « وكفعل »
لا يسند ذلك الى الانسان ولا يجعل متمكنا من تركه لترتبه على ما ليس من قبله من استكمال الشوق وارتفاع الموانع ولو مثل الحياء والكسل ترتب سائر العاديات على اسبابها ولقد نبهناك بهذا الاطناب على ما هو اصل الباب وكشفنا عن معنى الكسب والاكتساب والله الموفق للصواب (قوله مثل ان الكسب واقع بآلة) تتناول الآلة الظاهرة كالجوارح والباطنة كالقلب والعقل حتى ان القصد والمعرفة بآلة واما صفات الله فلا تسمى آلة (قوله والكسب مقدور وقع في محل قدرته) اى المكسوب مقدور وقع في محل قدرته بخلاف المخلوق وملخصه ان الكسب اكتساب واستحصال للمقدور وتأثر وانفعال من الغير والخلق تأثير وافادة على الغير (قوله والكسب لا يصح انفراد القادر به

مثل ان الكسب واقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق مقدور لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح انفراد القادر به فان قيل فقد اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شيء وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف

اى فى وجوبه المكسوب بل يحتاج فى ذلك الى الخلق وهو مستغن عن المكسب فى ذلك (قوله وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى) فان قلت كل منهما منفرد بماله من الخلق والكسب خصوصا على مذهب الاستاذ فان كلا منهما منفرد بماله من تأثير ما قلت الممنوع هو الشركة فى الخالق بان يستبد غيره بخلق شئ ما اذ الادلة القطعية دلت على انه لا خالق الا هو

وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا وسفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بأن ما نستقبحه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما فى خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهى عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب (والحسن منها) اى من افعال العباد وهو مايكون متعلق المدح فى العاجل والثواب فى الآجل والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح (برضاء الله تعالى) اى بارادته من غير اعتراض (والقبيح منها) وهو مايكون متعلق الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل (ليس برضائه) لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعنى ان الارادة والمشية والتقدير يتعلق بالكل والرضاء والمحبة والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح (والاستطاعة مع الفعل) خلافا للمعتزلة (وهى حقيقة القدرة التى يكون بها الفعل) اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض يخلقه الله تعالى فى الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية وهى علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة

ولم يلزم ذلك فى شئ من المذهبين (قوله قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم) هذا بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح فى الجملة والا فقد ثبت الحسن والقبح فى الكسب شرعا ولم يثبت ذلك فى الخالق وبعد تسليم ان العقل يستقبح منه تعالى شيئا والا فقد سمعت انه مالك الملك على الاطلاق فلا يقبح تصرفاته على اى وجه كانت ولا يسأل بكيف ولا كم (قوله ليشمل المباح) فان الاكثرين على ان المباح من قبيل الحسن وهو ايضا برضاء الله تعالى (قوله وهى حقيقة القدرة التى يكون بها الفعل) انما فسرها بها لان الاستطاعة

قد يطلق على سلامة الآلات كما سيجئ وهى متقدمة على الفعل لا معه واما ان ذلك علة للفعل او شرط له فلم نجد منهم كلاما يتعلق بذلك الا ما ذكر فى اصل الفقه من ان القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة

وقد صرحوا بان المراد بالقدرة سلامة الاسباب بل هم قسموها الى ممكنة هى ما يتمكن به من اداء المأمور من غير حرج حتى جعلوا الزاد والراحلة منها والى ميسرة توجب اليسر على الاداء كالنماء فى مال الزكاة فقوله والجمهور على انها شرط لاداء الفعل يوهم انه اشارة اليه لكنه لا يكاد يصح لما عرفت ولانهم انما جعلوها شرطا لوجوب الاداء فلا ينافى كونها علة لنفس الفعل على ما فى كلام التبصرة على انه ليس معنى كونها علة للفعل انها موجدة له الا يرى الى قوله يفعل به الافعال الاختيارية فجعل الفاعل هو الحيوان فرجع معنى الفعلية الى معنى الشرطية على ان الجمهور قد فسروا القدرة بهذا المعنى بالصفة المؤثرة وفق الارادة فلا وجه لقوله والجمهور على انها شرط لاداء الفعل وبالجملة فلم يظهر لى وجه هذا الكلام بعد ﴿ قوله وبالجملة هى صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل ﴾ فان قلت فسر الاكتساب فيما سبق بصرف القدرة ومعلوم ان القصد الى صرف القدرة انما يكون بعد وجود القدرة والعلم به فكيف يكون خلق القدرة عند قصد اكتساب الفعل بل يلزم من كونها مع الفعل خلقها بعد القصد على انا نعلم

وبالجملة هى صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع فى امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعى لزوم ذلك اذا كانت القدرة التى بها الفعل هى القدرة السابقة واما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التى بها الفعل لا تكون الا مقارنة له ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة

بالضرورة انا نقدر على بعض الحركات وان لم نقصدها قلت لما جرى « بالضرورة » « لعليكم » عادته تعالى على ان خلق القدرة عند القصد الى اكتساب بعض الحركات ظن ان القدرة حاصلة قبل القصد فلذلك صح القصد اليها وان لم يكن القدرة حاصلة فى الواقع بناء على ذلك الظن الراسخ ﴿ قوله واذا كانت الاستطاعة عرضا ﴾ لما رتب وجوب مقارنة القدرة للفعل على كونها عرضا سقط ما ذكره المعتزلة من انه يلزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره ﴿ قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة ﴾ وهو خلاف ما ثبت

بالضرورة من ان وجود الافعال الاختيارية مقارن لقدرتنا ومن ذهل عن هذه النكتة زعم ان هذا الزام على المعتزلة والا فلا استحالة فى وقوع الفعل بدون الاستطاعة على اصلنا ﴿ قوله فعليكم بالبيان ﴾ لهذه الدعوى فأنا من وراء منعها اذا الضرورة لم تشهد الا بوجود القدرة التى بها الفعل وقد اعترفتم بمقارنتها للفعل وهذا يصلح الزاما لمن يقول بوجودها قبل الفعل لكن لايتم به الدلالة على نفيها ﴿ قوله لاستحالة ذلك على الاعراض ﴾ قيل عدم حدوث معنى فيها لايدل على عدم تغيرها وبقائها بحالها لجواز ان يتجدد لها حالة اضافية والجواب ان تلك الحالة لايجوز ان تعتبر جزأ من القدرة المؤثرة فيعود ذلك الى استكمال الشرائط على ماسيشير اليه ﴿ قوله ومن ههنا ﴾ يريد ان الامام الرازى لما نظر الى ضعف ما استدل على مذهب الشيخ واراد التوفيق بين القولين فقال قد يطلق القدرة على القوة المنبثة فى العضلات التى هى مبدأ للافاعيل المختلفة بانضمام ارادات شتى وهى متقدمة على الفعل من غير شبهة فلعل المعتزلة ارادوا ذلك وقد تطلق على القوة المستجمعة بشرائط التأثير ولايتصور تقدمها على الفعل بالزمان والالزم تخلف الاثر عن المؤثر التام ولعل الشيخ اراد ذلك وهذا انما يستقيم لو ساعده الشيخ على القوة العضلية وتقدمها على انه قد قيل ان الشيخ لايقول بتأثير القدرة فكيف يستقيم

فعليكم بالبيان واما مايقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن الفعل اما بتجدد الامثال واما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها فى الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها فى الحالة الثانية واجبا وفى الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لايقولون بامتناع المقارنة بالزمانية وبأن حدوث كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل فى زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه يجوز ان يمتنع الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء شرط او وجود مانع ويجب فى الثانية لاتمام الشرائط مع ان القدرة التى هى صفة القادر فى الحالتين على السواء ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير فالحق انها مع الفعل والافقبله واما امتناع بقاء الاعراض فمبنى

ان يقال اراد القوة المستجمعة بشرائط التأثير ولهذا وجه دفع ﴿ قوله على مقدمات صعبة البيان ﴾ قدعرفت ضعف المقدمتين الاولين والمقدمة الثالثة لادليل عليها اذيجوز عند العقل ان يقوم المعنيان بعين ويكون لاحد هما تعلق ناعت بالنسبة الى الآخر ﴿ قوله قلنا المراد سلامة اسبابه وآلاته ﴾ يعنى ليس المراد هو السلامة المضافة الى الاسباب فانها من احوالها بل المراد سلامة الاسباب المضافة الى المستطيع اعنى الهيئة الحاصلة له عند ذلك فان اطلاق المصادر على الهيئات التابعة لما يدل عليها من الاحداث مسلك مطروق لهم وتلك الهيئة من صفات المستطيع بلا شبهة فلا اشكال فى كون الاستطاعة عبارة عنها ﴿ قوله فلانسلم استحالة تكليف العاجز ﴾ فان قلت المقصود من التكليف هو الاتيان بما كلف به ولا يمكن ذلك بدون القدرة بالمعنى الاول قلت لوسلم فيكفيه

على مقدمات صعبة البيان وهى ان بقاء الشئ امر محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم يكن الاستطاعة متحققة لزم تكليف العاجز وهو باطل اشار الى الجواب بقوله ﴿ ويقع هذا الاسم ﴾ يعنى لفظ الاستطاعة ﴿ على سلامة الاسباب والآلات والجوارح ﴾ كما فى قوله تعالى * ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا * فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست بصفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات له والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال وهو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة ﴿ وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة ﴾ التى هى سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلانسلم استحالة تكليف العاجز وان اريد بالمعنى الثانى فلانسلم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة التى بها الفعل وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر بعينها القدرة التى تصرف الى الايمان ولا اختلاف بينهما الا فى التعلق وهو لا يوجب الاختلاف فى نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر

وجودها حال مباشرة الفعل وقد جرت عادة الله على خلقها فى تلك الحال « وضيع » عند سلامة الاسباب فاقيمت مقامها وجعل وجودها فى قوة وجودها ولما لم تجر عادة

بمثل ذلك فی سلامة الاسباب اشترط وجودها بالفعل قبل التكليف ﴿قوله ولایخفی ان فی هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل ﴾ فأن صح عن ابی حنيفة رحمه الله ان القدرة صالحة للضدين وان الاستطاعة مع الفعل فالوجه فی الجمع بين كلاميه هو ماذكره الامام الرازی وقد استحسنه الشارح فی بعض تصانيفه ونسبه الى المحققين ﴿قوله ولا يكلف العبد بما ليس فی وسعه ﴾ ای ليس مما يصح تعلق قدرته به لا فی الحال فقط بل ولا فی الاستقبال ايضا كخلق الجواهر مثلا واما مثل ايمان الكافر فهو وان كان غير مقدور فی الحال لكن يصح تعلق قدرته به فی الجملة ومنهم من قال يكفی بصحة التكليف تعلق القدرة بالفعل او بضده بدلا عنه فايمان الكافر وان كان غير مقدور ليس لكن ترك الايمان والكفر ليس كترك خلق الاجسام ﴿ قوله ثم عدم التكليف بما ليس فی الوسع متفق عليه ﴾ ای بالمعنی الذی سبق ممكنا كان فی نفسه او ممتنعا لكن جواز التكليف به علی اطلاقه ليس مما اتفق عليه جميع الاشاعرة بل لهم فيه ترددواختلاف واما مثل ايمان الكافر وطاعة الفاسق فقد عده الشيخ من قبيل المحال بناء علی تعلق علمه وارادته بخلافه وهو عندنا من قبيل ما يطلق بناء علی صحة تعلق القدرة الحادثة به

وضيع باختياره صرفها الی الايمان فاستحق الذم والعقاب ولايخفی ان فی هذا الجواب تسليما بكون القدرة قبل الفعل لان القدرة علی الايمان فی حال الكفر يكون قبل الايمان لامحالة فان اجيب بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لاتكون الامعه حتی ان مايلزم مقارنتها للفعل هی القدرة المتعلقة بالفعل ومايلزم مقارنتها بالترك هی القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين قلنا هذا مما لايتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فليتأمل ﴿ ولايكلف العبد بما ليس فی وسعه ﴾ سواء كان ممتنعا فی نفسه كجمع الضدين اوممكنا فی نفسه لكن لايمكن للعبد كخلق الجسم واما ما يمتنع بناء علی ان الله تعالی علم خلافه اواراد خلافه كايمان الكافر وطاعة العاصی فلانزاع وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الی نفسه ثم عدم التكليف بما ليس الوسع متفق عليه لقوله تعالی ﴿ لايكلف الله نفسا الاوسعها ﴾ والامر بقوله تعالی انبؤنی باسماء هؤلاء ﴿ للتعجيز دون التكليف وقوله تعالی حكاية ﴾ ربنا ولاتحملنا مالاطاقة لنا به ﴿ ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال مالايطاق من العوارض اليهم وانما النزاع فی الجواز فمنعه المعتزلة بناء علی القبح العقلی وجوزه الاشعری

فى نفسه والالم يوجد عقيبه وهذا نزاع لفظى ﴿ قوله لانه لايقبح من الله تعالى شئ ﴾ يدل على صحة التكليف بالممتنع لذاته ايضا كما اختاره بعضهم لا الممكن فقط كما هو رأى بعضهم ومنهم من استدل على جواز التكليف بالمحال لذاته بل على وقوعه بتكليف ابى لهب بالايمان مع انه ممتنع لذاته وتقريره من وجهين الاول انه لو فرض انه آمن والايمان تصديق النبى عليه السلام فى جميع ماجاء به فهو فى حال ايمانه مكلف بان يصدقه عليه السلام فى اخباره عنه بانه لايصدقه بل يموت كافرا فتكليفه بالايمان حال الايمان اى امره بادامته وابقائه تكليف له بالتصديق بما علم فى نفسه خلافه بوجدانه * والثانى ان تكليفه بالايمان تكليف بالجمع بين التصديق والتكذيب وذلك لان تصديقه فى النبوة تصديقا يقينيا تكذيب له فى ذلك الخبر الخاص وتكذيبه فى شئ من اخباره تكذيب له فى النبوة وقد اعترض عليه بأن الواجب هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ويحتمل ان لا يعلم ابو لهب بهذا الخبر فلايجب عليه التصديق به وهذا الاعتراض لايرد على الوجه الثانى على

لانه لايقبح من الله تعالى شئ وقد يستدل بقوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها على نفى نفس الجواز وتقريره انه لو كان جائز الما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة فى بيان استحالة كل ما يتعلق به علم الله تعالى اوارادته واختياره بعدم وقوعه وحلها انا لانسلم ان كل ما يكون ممكنا فى نفسه لايلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا لجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير الا يرى ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن فى نفسه

ان الشارح قد صرح بان الكلام فيمن وصل اليه مثل هذا الخبر وقيل ايضا « مع » الايمان فى حقهم التصديق فيما عدا هذا الخبر قال رحمه الله وهذا فى غاية السقوط ووجهه ماسبق من ان تكذيبه اى عدم تصديقه فى شئ من اخباره تكذيب له فى النبوة وربما قيل على التقرير الاول يجوز ان لايجد عن نفسه تصديقه اذ لايلزم منه الا خرق للعادة وهو ممكن فى نفسه فلا تكليف بالممتنع لذاته وليس بشئ اذ التكليف بعدم الوجدان بل بالتصديق بعدم التصديق حال وجدان التصديق وهو حاصل بقضاء الضرورة العادية واحتمال انقلاب العادة لايضر فيه ونظيره انه يمتنع ان يعقد احد ان اوانى بيته انقلبت بعده ذهبا وان ولده الرضيع قد احاط بفنون الفضائل لانه اعتقاد النقيضين بناء على انه يعتقد نقيضيهما بقضاء العادة ولا يضره فى ذلك احتمال انقلاب العادة

وهذا وان خفي على ذلك القائل لكنه في غاية الوضوح (قوله معانه يلزم من فرض وقوعه) يعني في الوقت الذي تعلق قدرته واختياره بوجوده (قوله قيد بذلك ليصلح محلا للخلاف) فان الالم الغير المترتب على ضرب انسان وكذا الانكسار الغير المترتب على كسره لاصنع للعبد فيه اصلا اتفاقا (قوله لاصنع للعبد فيه اصلا) فيه بحث لانهم عدوا العلوم الحاصلة عقيب النظر متولدات مع انها مقدورة مكتسبة عندنا وسيجيء لهذا زيادة تفصيل في بحث الايمان (قوله فلاستحالة اكتساب ماليس قائما بمحل القدرة) ومن المعتزلة من امتنع عن القول بالتوليد فيما ليس قائما بمحل القدرة كضرار وحفص الفرد فلم يظهر مما ذكره عدم الكسب في المتولدات على رأيهما فتدبر (قوله ولهذا لايتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية) فظهر ان المتولدات ليست

مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال والحاصل ان الممكن في نفسه لايلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلا نسلم انه لايستلزم المحال (وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان) قيد بذلك ليصح محلا للخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا (وماشبهه) كالموت عقيب القتل (كل ذلك مخلوق الله تعالى) لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لابتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد موجبة لحركة المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل بخلق الله تعالى (لاصنع للعبد في تخليقه) والاولى ان لايقيد بالتخليق لان مايسمونه متولدات لاصنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالته من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب العبد ماليس قائما بمحل القدرة ولهذا لم يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية (والمقتول ميت بأجله)

منها ويرد عليه النقض بالعلوم الكسبية فانها مقدورة عندهم مع انه لا يتمكن من عدم حصولها بعد النظر والحق ان مباشرة السبب المستعقب للمسبب بمنزلة مباشرة نفس المسبب فكما ان عدم تمكن العبد من عدم حصول السبب بعد المباشرة لاينافي مقدوريته فكذا عدم التمكن من عدم حصول المسبب بعد مباشرة السبب

لاينافى مقدورية المسبب (قوله اى الوقت المقدر لموته) يريد ان لكل حيوان وقتا قدر الله تعالى موته فيه بسبب خاص فهو يموت فيه بذلك السبب البتة حتى لو قدر عدم وقوع ذلك السبب فى ذلك الوقت فلا قطع بوقوع الموت فيه كما لا قطع بانتفائه وان كان عدم كل من الموت وسببه فيه مستحيلا بالنظر الى علمه وتقديره (قوله لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل) هكذا وقع عبارته فى النسخ الواصلة الينا والصواب ان القاتل قطع عليه الاجل كما وقع فى شرح المقاصد لان موت المقتول عندهم فعل القاتل بطريق التوليد لا صنع لله تعالى فيه فهو الذى قطع عليه الاجل اى لم يتركه ليستوفيه كله كما يقال قطع فلان علينا الطريق على ان المراد بالاجل جميع مدة حياته كما فى قولك اجل الدين شهر ان لا الوقت المقدر لموته كما فى قولك اجل الدين رأس الشهر اذ لا يناسب المقام فالمقتول عندهم ميت قبل الموت المقدر لموته حتى انه لو لم يقتل لامتد حياته الى ذلك الوقت البتة فلا يكون عندهم وقت معين يكون الموت فيه قطعا وهذا يناسب انكارهم القضاء والقدر فى افعال العباد ه ان ه (قوله من غير تردد) اى من غير تقييد بعدم القتل ونحوه (قوله واحتجت المعتزلة) المذكور فى المواقف انهم ادعوا الضرورة فى تولد موته من فعل القاتل وما ذكره فى معرض الاستدلال تأييد لشهادة البديهة لكن لما كان جمهور المعتزلة على ان القول بالتوليد استدلالى جعل الشارح الوجوه المذكورة احتجاجات لا تنبيهات (قوله والجواب عن الاول ان الله تعالى)

اى الوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة فى ان بعض الطاعات يزيد فى العمر وبأنه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت تلك الزيادة وعن الثانى ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدى لارتكابه المنهى وكسبه الفعل الذى يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جرى العادة فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا (والموت قائم بالميت) مخلوق لله تعالى لا صنع للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا ومبنى هذا على ان الموت وجودى بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة والاكثرون على انه عدمى ومعنى خلق الموت قدره (والاجل واحد) لا كما زعم الكعبى من المعتزلة

قال رحمه الله هذا الجواب يعود الى القول بتعدد الاجل وفيه بحث اذ لم يقدر عمره الا سبعين لكن بسبب صدقة يؤتيها فيما لايزال معلومة له تعالى فى الازل وذكر ايضا انها اخبار آحاد لاتعارض القواطع وان المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة فكما يقال ذكر الفتى عمره الثانى او بالنسبة الى ماأثبته الملائكة فقد ثبت فيه الشئ مطلقا وهو فى علم الله مقيد ثم يؤل الى موجب علم الله واليه الاشارة بقوله يمحو الله مايشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ﴿ قوله ان للمقتول اجلين القتل والموت ﴾ وزعم ان المقتول غير ميت لان القتل فعل العبد والموت صنع الله تعالى ولايخفى ان مراده انه فعل العبد توليدا فيكون عبارة عن بطلان الحياة المتولد من فعل القاتل فلا يرد عليه ان القتل حال القاتل والنزاع فى حال المقتول وهو الموت لاغير لكن مذهبه لايلايم انكار القضاء والقدر فى افعال العباد ﴿ قوله وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين ﴾ قالوا الرطوبة الغريزية اى الجوهر الغالب عليها الاجزاء الرطبة مركب الحرارة الغريزية بمنزلة الدهن للفتيلة المشتعلة فهى دائما تضيئها وتعين عليها فى ذلك الحرارة المستفادة من خارج وكلما انتقصت يتبعها الحرارة الغريزية فى ذلك حتى اذا امعنت فى الانتقاص وتم امر الجفاف انطفأت الحرارة الغريزية انطفاء السراج عند نفاد دهنه فيحصل الموت الطبيعى فذلك هو الاجل الطبيعى وهو مختلف بحسب اختلاف الامزجة وهو فى الانسان فى الاغلب تمام مائة وعشرين سنة وقد يعرض من الآفات مثل البرد المجمد والحر المذوب وانواع السموم واصناف تفرق الاتصال وسوء المزاج مما يفسد مزاج البدن ويخرجه عن صلوحه لقبول الحياة اذ شرطها اعتدال المزاج فيهلك بسببه فذلك هو الاجل الاخترامى والظاهر ان النزاع بيننا وبينهم فى هذا المقام لفظى اذهم لاينكرون القضاء والقدر فالوقت الذى علم الله فيه بطلان الحياة باى سبب كان واحد عندهم ايضا وماذكروه من الاجل الطبيعى نحن ايضا لاننكره لكنهم يجعلون اعتدال المزاج وانحفاظ الحرارة والرطوبة ونحو ذلك شروطا حقيقية لبقاء الحياة ونحن نجعلها اسبابا عادية وذلك بحث آخر وكذا بيننا وبين المعتزلة ان قالوا

ان للمقتول اجلين الموت والقتل وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذى هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين وآجالا اخترامية بحسب الآفات والامراض ﴿ والحرام رزق ﴾ لان الرزق

بالقضاء والقدر فى افعال العباد وان انكروهما فيها كما هو المشهور منهم او قالوا ان الله لايعلم الحوادث قبل وقوعها كما ذهب اليه بعضهم فالنزاع حقيقى ﴿ قوله اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله ﴾ فيدخل فيه المشروب تغليبا لكنه يخرج عنه غير المأكول والمشروب قال رحمه الله وهذا عرف واللغة اعم من ذلك ولهذا قالوا فينتفع به بدل فيأكله واما تسمية المنفق رزقا على مادل عليه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون فبناء على انه بصدد ان يكون رزقا قبل الانفاق دلالة على ان افضل الانفاق انما هو فيما اذا كان مما اعد للانتفاع ومست اليه حاجة ناجزة كما روى انه عليه السلام سئل اى الصدقة افضل فقال ان تصدق وانت صحيح شحيح تخشى الفقر وتأمل الغنى ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وقد كان لفلان ﴿ قوله مع انه معتبر فى مفهوم الرزق ﴾ فان الرزق فى الاصل العطاء مصدر قولك رزقه الله اطلق على ماينتفع به باعتبار انه معطاه تعالى « بمعنى »

اسم لمايسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر فى مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لايمنع عن الانتفاع به وذلك لايكون الا حلالا ولكن يلزم على الاول ان لا يكون مايأكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة فى معنى الرزق وانه لارازق الا الله تعالى وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستندا الى الله تعالى لايكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره ﴿ وكل يستوفى رزق نفسه حلالا كان او حراما ﴾ لحصول التغذى بهما جميعا ﴿ ولا يتصور ان لايأكل انسان رزقه اويأكل غيره رزقه ﴾ لان ماقدره الله تعالى غذاء لشخص يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكله غيره واما بمعنى الملك فلا يمتنع ﴿ والله تعالى يضل من يشاء ويهدى من يشاء ﴾

﴿ قوله ان لايكون مايأكله الدواب ﴾ بل العبيد والاماء رزقا ويرده قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها فانه يدل على ان للدواب رزقا ﴿ قوله وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله اصلا ﴾ وهو خلاف ما اجمع عليه الملة قبل ظهور المعتزلة كذا فى المواقف وقد استدل عليه بقوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها واجيب بان الله تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات لكنه اعرض عنه بسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل شيئا ﴿ قوله ومبنى هذا الاختلاف

﴿ ذكر ﴾

ذكر خمس مقدمات يحصل منها ان الحرام ليس برزق بان يركب قياس من الشكل الاول هكذا الرزق مستند الى الله تعالى ومايستند اليه لايستحق مرتكبه الذم والعقاب ينتج ان الرزق لايستحق آكله الذم والعقاب فنضم اليه قولنا الحرام يستحق آكله الذم والعقاب فيحصل قياس من الشكل الثانى ينتج ان الحرام ليس برزق فنحن بعد تسليم الاستحقاق نقول ان للرزق اضافة الى الله تعالى باعطائه للعبد والاستحقاق المذكور ليس من هذه الجملة ولكن له اضافة اخرى الى العبد بكسبه له بمباشرة اسبابه ومبنى الذم والعقاب عليها الايرى ان السعى فى تحصيل الرزق يكون واجبا عند الحاجة مستحبا عند قصد التوسعة على نفسه وعياله مباحا عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهى حراما عند ارتكابه كالسرقة والغصب والربوا ﴿ قوله بمعنى خلق الاهتداء والضلالة ﴾ تحقيق المقام ان الهدى قد يكون لازما مثل الاهتداء فيكون بمعنى الرشاد

بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفى التقييد بالمشيئة اشارة الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام فى حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا وتسميته ضالا اذ لامعنى لتعليق ذلك لمشيئة الله تعالى نعم قد يضاف الهداية الى النبى عليه السلام مجازا بطريق التسبب كما يسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور فى كلام المشايخ

اى سلوك طريق يوصل الى المط ويقابله الغى والضلال بمعنى سلوك طريق لا يوصل اليه وقد يكون متعديا بمعنى الارشاد اى جعل الغير سالكا سواء الطريق يقال هداه الله للدين وهديته الطريق والبيت هداية لكن لما لم يكن لك من هدايتك الا تسبيل لاهتدائه بوجه مآل معنى قولك هديته الطريق والبيت الى الدلالة عليهما وتعريفهما وكذا آل معنى أضله الشيطان الى دلالته على طريق الردى فلا جرم شاع عند اهل اللغة استعمال هدى بمعنى دل على مايوصل الى المطلوب حتى صار ذلك معنى عرفيا له وكذا الحال فى أضل ثم انه قدور فى القرآن اسناد الهداية والاضلال اليه تعالى وقد عرفت ان المعنى الاصلى لهداية الرجل جعله مهتديا ولاضلاله جعله ضالا ولما كان افعال العباد مخلوقة له تعالى ولم يقبح منه شئ عند مشايخنا حملوهما عليهما اذ لا ضرورة فى العدول عنهما بوجه ما فجعلوا الهداية عبارة عن خلق الاهتداء اى الايمان والاضلال عن خلق الضلال والكفر والمعتزلة لما اعتقدوا ان مثل الاهتداء والضلال من افعال العباد لامن صنعه تعالى والالم يكن لترتب المدح والثواب على الاهتداء وترتب الذم والعقاب على الضلال وجه وان خلق الضلال قبيح منه تعالى او لوا الهداية المنسوبة اليه تعالى

ببيان طريق الحق بنصب الدلالة فى الدنيا وارشاد الناس الى طريق الجنة فى الآخرة على ما هو المعنى الطارى للهداية وأولوا الاضلال بوجدان العبد ضالا او تسميته ضالا او الاهلاك والتعذيب ثم للالاح ابعضهم ان بعض هذه المعانى لايقبل التعليق بالمشيئة وبعضها لايخص المؤمن وبعضها ليس مضافا اليه تعالى دون النبي وبعض المعانى الاضلال لايقابل الهداية على مالايخفى اولوا الهداية بالدلالة الموصولة الى البنية وجعلوا اسناد الاضلال اليه تعالى لكونه من فعل الشيطان بناء على المعنى الطارى مجازا لما انه باقداره وتمكينه او لنحو ذلك وهذا عدول من الحقيقة الى المجاز بناء على اصلهم الفاسد ففساد مبناه على ماسلف فساده ﴿قوله ان الهداية عندنا الاهتداء﴾ اى معناها الاصلى ذلك فهو المراد من الهداية المنسوبة اليه تعالى ومثل هداه فلم يهتد مجاز بالنسبة الى اصل وضعه يحمل عليه بمعونة المقام وان صار حقيقة عرفية بحسب شيوع الاستعمال ﴾ قوله وعند المعتزلة بيان طريق الصواب ﴾ اى ذلك هو المعنى المراد منها بحسب الاستعمال اذ لا يستقيم حملها على معناها الاصلى فى شى من موارد استعمالاتها على اصلهم كمالايخفى ﴿قوله ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومى مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء﴾ فلاوجه لسؤال ذلك من الله تعالى ولالنفيه عنه « والا » عليه السلام وقيل ان ذلك ينافى طلب خلق الاهتداء ايضا ولعل وجهه ان قومه عليه السلام يهتدون وجوابه منع ذلك فان اكثر قومه اعنى قريشا اوأمته لم يكونوا مهتدين فالمعنى عمهم بالهداية ولوسلم فالمعنى زدهم هدى أو ثبتهم عليه اواهدهم من بعد بناء على العرض لايبقى واما مايقال من ان اهتدى مطاوع هدى وايضا يمدح الرجل بكونه مهديا فالهداية خلق الاهتداء فدلالة فى غير محل النزاع اذ لانزاع فى ان المعنى الاصلى للهداية جعل الغير مهتديا ﴿ قوله عند المعتزلة هو الدلالة الموصلة الا الغية ﴾ اى ذلك هو المعنى المستعمل فيه لفظ الهداية فى الاغلب وكذا الحال فى قوله وعندنا الدلالة الموصلة على طريق يوصل الى المط فلاينافى ماذكره المشايخ من انها حقيقة فى خلق الاهتداء وانه المراد الظاهر

ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى « انك لاتهدى من احببت » ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومى مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هى الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء اولم يحصل ﴿ وماهو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى ﴾

فيما ينسب اليه تعالى فتدبر هداك الله (قوله والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا) بانواع الآلام واصناف الاسقام وفي الآخرة بالخلود في نار الجحيم وشرب الغسلين والحميم فان العدم اصلح له من الوجود من غير شبهة ولو سلم فالاصلح اماتته او سلب عقله قبل تكليفه فان قيل بل الاصلح تكليفه وتعريضه للنعيم الدائم لكونه اعلى المرتبتين قلنا فلم لم يفعل ذلك بمن أمات طفلا فان قيل علم انه ان عاش ضل وأضل فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ونمرود وزرادشت وغيرهم

والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب ولما كان امتنانه على النبي عليه السلام فوق امتنانه على ابي جهل اذ فعل الله لكل منهما غاية مقدوره من الاصلح له ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء معنى لان مالم يفعله في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تركه ولما بقي في قدرة الله بالنسبة الى مصالح العباد شيء اذ قد أتى بالواجب ولعمري ان مفاسد هذا الاصل اعني وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف الآلهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم وغاية تشبثهم في ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه ان منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وحكمته ولطفه وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة له

من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصلح عمن لا جناية له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما كذا ذكره رحمه الله (قوله اذ قد أتى بالواجب) يريد ان ما هو من مصالحه كان واجبا عليه فلا محالة يكون قد أتى به فما لم يأت به فلا يكون من مصالحه فيلزم ان لا يبقى له تعالى شيء مقدور من مصالحه ولا يخفى بطلانه لان اي قدر يضبط من مصالحه فازيد عليه ممكن ابدا وقدرة الله تعالى ايضا غير متناهية فتأمل (قوله وجوابه ان منع ما يكون حق المانع) يريد انه قد ثبت انه كريم حق وجواد مطلق وانه عليم بالعواقب كلها وافعاله واقعة على ما ينبغي ويلائم عقول العقلاء وان خفي علينا وجه الحكمة في بعضها فاذا ترك فعلا يظن انه اصلح بحال عبد من عبيده بل هو اصلح في الواقع فله فيه حكمة بالغة وعاقبة حميدة وليس ذلك لقصور في الكرم او لعدم رعاية مقتضى العدل والحكمة اذ ليس فيه منع بحق احد فلا يتوهم في ذلك شائبة بخل او جهل او سفه او ظلم ثم لا يخفى ان ما ذكر الزام لهم في وجوب الاصلح بالنسبة الى كل احد بعد تسليم حكم العقل بالتحسين

والتقبيح فلا يرد عليه ان فيه الزاما بوجوب الاصلح في الجملة (قوله ثم ليت شعرى) هو مصدر شعرت بالشيء بالفتح اشعر بالضم شعرا اى فطنت له وعن سيبويه ان اصله شعرتى حذف التاء كما حذف في قولهم هوابو عذرها وخبر ليت ههنا واجب الحذف بلا سادمسده اذا كان مرادفا بالاستفهام اى ليت علمى بما يسأل بهذا الاستفهام حاصل وقد يحذف الاستفهام ايضا كقوله ليت شعرى مسافر بن ابى عمرو وليت يقوله المحزون اى أيجتمع ام لاوذكر ابن الحاجب ان الاستفهام قائم مقام الخبر كالجار والمجرور فى ليتك فى الدار ورد بان الاستفهام فى المعنى مفعول المصدر فكيف يقع خبرا عنه وقال ابن يعيش انه سادمسد الخبر ورد عليه ايضا بان موضع خبر المصدر بعد جميع ذيوله من فاعله ومفعوله فالاستفهام لايكون فى موضع الخبر فكيف يسد مسده ماذكرناه اولا

ثم ليت شعرى ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لايتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه اوجهل اوعبث اوبخل اونحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار (وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين) خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب (وتنعيم اهل الطاعة فى القبر) بما يعلمه الله ويريده تعالى وهذا اولى مما وقع فى عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء

(قوله اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم) يريد من غير لزوم صدوره عنه على قياس الوجوب الشرعى (قوله لانه رفض لقاعدة الاختيار) فيه بحث لان هذا وجوب مترتب على الاختيار وقد مرانه لا ينا فى الاختيار بل يحققه فان قلت هذا انما يتصور لوامكن تعلق الاختيار بكل واحد من الطرفين قلت لابد عندهم للطرف المختار « على » من مرجح يرجح اختياره على اختيار الطرف الآخر فقد يكون لكل واحد من الطرفين رجحان من وجه فيجوز تعلق الاختيار لكل واحد منهما بدلا عن الآخر نظرا الى جهة رجحانه وقد يكون احد الطرفين راجحا مطلقا فلا يتعلق الاختيار الا به فيكون وجوده من الله تعالى واجبا باختياره فهذا النزع راجع الى النزاع فى وجوب المرجح فى الطرف المختار وعدمه واما ما اخبر الله تعالى بوقوعه فانما لم يقولوا بوجوبه لاحتمال ان يكون فى الطرف المخالف جهة رجحان يجوز تعلق الاختيار به بسببها فلم يكن وجوبه الا بمجرد تعلق الاختيار بخلاف ما اختاروا وجوبه عليه تعالى فانه راجح مطلقا فى زعمهم فلا يتعلق الاختيار الا به ومن ههنا لزمهم بعض الموافقة للفلاسفة ولا بأس اذ قد سمعت انهم قد تشبثوا باذيالهم فى كثير من الاصول (قوله الظاهرة العوار) اى العيب يقال سلعة

ذات عوار بفتح العين وقد يضم كذا فى الصحاح قوله على ان النصوص الواردة فيه) اى فى عذاب القبر اكثر (قوله فالتعذيب بالذكر اجدر) تفريع على كثرة النصوص فيه وعلى كثرة مستحقيه معا (قوله وسؤال منكر ونكير هما ملكان) سميا بذلك لكونهما على هيئة منكرة لم يعرف مثلهما والنكير بمعنى المنكور يقال نكرة الشئ بالكسر وانكرته بمعنى وقد انكر البلخى والجبائيان الملكين بالمنكر والنكير وقالوا المنكر مايصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير تفريع الملكين له فيكون بمعنى الانكار (قوله لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق) يريد انه ليس لامتناعها دليل من جهة العقل على مايزعمه منكروها وقد دل السمع على ثبوتها فوجب القول بها وبطل تأويل الظواهر الدلالة عليها (قوله قال الله تعالى النار يعرضون عليها) و معلوم ان عرضهم على النار تعذيبهم من قولهم

على ان النصوص الوارة فيه اكثر وعلى ان عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر (وسؤال منكر ونكير) هما ملكان يدخلان القبر فيسأ لان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو شجاع ان للصبيان سؤالا وكذا للانبياء عليهم السلام عند البعض (ثابت) كل من هذه الامور (بالدلائل السمعية) لانها امور ممكنة اخبرها الصادق على مانطقت به النصوص قال الله تعالى * النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب * وقال الله تعالى * اغرقوا فادخلوا نارا * وقال النبى عليه السلام استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال النبى عليه السلام يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحيوة الدنيا نزلت فى عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربى الله ودينى محمد عليه السلام وقال النبى عليه السلام اذا قبر الميت أتاه ملكان اسودان ازرقان عينا هما يقال لاحد هما المنكر والآخر النكير

عرضهم على السيف اى قتلهم به وهو قبل يوم القيمة بدليل عطف عذابه عليه فيكون فى القبر وقوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا يفيد ان ادخالهم النار عقيب اغراقهم فيكون فى القبر (قوله وقال النبى صلى الله عليه وسلم يثبت الله الذين آمنوا نزلت) اى هذه الآية (فى عذاب القبر) اى فى شانه وان الله ينجى المؤمنين عنه وقوله اذا قيل ظرف ليثبت من حيث المعنى اى يثبتهم اذا قيل وقوله فيقول تفصيل له فيكون القول الثابت هو قوله ربى الله الخ (قوله الى آخر الحديث (يعنى قوله عليه السلام فيقولان ما كنت تقول فى هذا الرجل فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد

ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعا في سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له نم فيقول ارجع الى اهلي فاخبرهم فيقولان نم كنومة العروس الذي لا يوقظه الا احب اهله اليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وان كان منافقا قال سمعت الناس يقولون فقلت مثله لا ادري فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقولان للارض التأمي عليه فتلتئم عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك ﴿ قوله لان الميت جماد لا حيوة له ولا ادراك فتعذيبه محال ولصعوبة هذا الاشكال افترق الناس في هذه المسئلة فرقا فانكر فرقة عذاب القبر رأسا واعترف به آخرون ثم اختلفوا فمنهم من انكر احياء الميت في القبر وجوز تعذيب الميت وهو خروج عن المعقول بعضهم لم يجوز ذلك بل قال يجتمع الآلام في جسد الميت فاذا حشر احس بها دفعة وهو انكار لعذاب القبر حقيقة ومنهم من قال باحيائه ايضا لكن اختلفوا في اعادة الروح والمنقول عن ابي حنيفة رحمه الله هو التوقف فيها وانكر

الى آخر الحديث قال عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم تبلغ آحادها حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت جماد لا حياة له والادراك له فتعذيبه مح والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الم العذاب اولذة التنعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب اويرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق في الماء والمأكول في بطون الحيوانات والمصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ومن تأمل في عجائب ملكه وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا والآخرة افردها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقية الحشر وتفاصيل ما يتلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقية كل منها تحقيقها وتأكيدا واعتناء بشانه فقال ﴿ والبعث ﴾ وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور

ابن الراوندي كون الميت جمادا وكون الموت ضدا للحياء وجعله آفة كلية «بان» معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم والحيوة قل رحمه الله اتفقوا على انه تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية ويشكل هذا بجوابه للمنكر والنكير حتى قال ارجع الى اهلي فاخبرهم ﴿ قوله مجوزان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء ﴾ هذا مختار القاضي واتباعه ﴿ اوفي بعضها ﴾ على ما اختاره بعضهم ﴿ قوله والمأكول في بطون الحيوانات ﴾

اذا الحيوة عندنا غير مشروطة بالبنية فلا يبعد خلق الحياة فى الاجزاء المتفرقة فى بطون الحيوانات امافى جميعها اوفى بعضها وان لم يبق فيها جزآن مجتمعان اصلا (قوله بان يجمع اجزاء هم الاصلية) فيه اشارة الى ان الاجزاء الاصلية لم تنعدم بل زال اجتماعها وتألف بعضها ببعض فحشرها جمعها وتأليفها تأليفا ثانيا وربما قال رحمه الله لعل لله يحفظ تأليف الاجزاء الاصلية عن البطلان فلايحتاج ح الى تأليف ثان لامعاد ولا مبتدأ وهو بعيد فى مثل من احرق وذرت رماده الرياح ومنهم من قال ان اجزاء البدن تنعدم برمتها ثم تعاد متمسكا بقوله تعالى كل شئ هالك الاوجهه وفيه ضعف اذهلاك الشئ لايقتضى انعدامه بالمرة قال صاحب المواقف والحق التوقف فى ذلك اذلم ينهض دليل على واحد منهما بخصوصه لانفيا ولا اثباتا واما حديث اعادة الروح فمبنى على ان الروح مغاير للبدن لا الهيكل المحسوس ولاالاجزاء الاصلية على ماهو المختار عند كثير من المتكلمين بل اما اجسام لطيفة خفيفة نورانية سارية فى البدن سريان ماء الورد على ماهو المشهور من النظام وقد عزاه رحمه الله الى جمهور المتكلمين واما جوهر مجرد فى ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف قال رحمه الله وهو اختيار المحققين من الحكماء والمتكلمين (قوله مع انه لا دليل لهم عليه يعتدبه) فان ادلتها على كثرتها مدخولة كلها لايصلح شئ منها للتعويل عليه وقد فصل ذلك فى المطولات فمن ارادها فليرجع اليها وربما ادعوا الضرورة فى ذلك قالوا تخلل العدم بين الشئ ونفسه ضرورى البطلان اذلا يتصور التخلل الابين الاثنين والاثنينية تستلزم التغاير واجيب بان الشئ كان موجودا ثم صارمعدوما ثم صار موجودا ولافساد فيه اذا لتخلل بالحقيقة لزمان عدمه بين زمانى وجوده وهما متغايران على انه يجوز ان يغاير المعاد المبتدأ بالعوارض الغير المشخصة وايضالوتم ما ذكر لزم عدم بقاء الشئ زمانا والالزم تخلل زمان البقاء بين الشئ ونفسه لانه موجود فى طرفيه وما يقال من ان التغاير بالعوارض الغير المشخصة لايدفع تخلل العدم بين المشخصات ونفسها ولابين ذات الشخص ونفسه بل انمايدفع تخلله بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه فان ارتد بذلك انه لايستلزم

بان يجمع اجزاء هم الاصلية ويعيد الارواح اليها (حق) لقوله تعالى * ثم انكم يوم القيمة تبعثون * وقوله تعالى * قل يحييها الذى أنشأها أول مرة * الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد وانكره الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لادليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود

الاثنينية الصحة للتخلل بين الشخص ونفسه ولابين مشخصاته ونفسه ففساده ظاهر اذالمقيد بقيدغير المقيد بآخر فى الجملةوهذا القدريكفى لصحة التخلل وان اريدانه لايندفع به التخلل فيهما وان كان مع تغايرما فبطلانه ممنوع وكذا مايقال من ان التخلل انما يتصور بقطع الاتصال والوقوع فى الخلال فلا تخلل فى الباقى سخيف جدا اذالباقى موجود فى طرفى زمان بقائه وزمان بقائه متخلل بين زمانى وجود الطرفين ولافرق بين وجوده فى الزمان المتوسط وعدمه فجوازه جوازه وفساده فساده كما لايخفى على ذى بصيرة (قوله لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية) ويعيد اليها الارواح وليس فى هذا عادة المعدوم بالمعنى الذى يدعون امتناعه حتى لوسمى ذلك اعادة المعدوم كان اطلاقا لهذه العبارة على معنى آخر لم يقم على بطلانه شبهة فضلا عن حجة (قوله انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره) صفة كاشفة للاجزاء الاصلية واظهر منها مايقال انها الاجزاء الحاصلة فى اول الفطرة اى اول تعلق الروح بالبدن مما لايتعلق بدونه عادة لان وجود اجزاء فى البدن باقية من اول العمر الى آخر العمر فى حيز المنع نعم يعلم كل احد ببديهه « وان » انذاته من اول عمره الى آخره باق بعينه ولايلزم من ذلك ان ذلك الباقى اجزاء من بدنه لجواز ان يكون خارجا عنه على ما سمعت بل ذلك هو الظاهر اذ من المعلوم بديهة واستدلالا ان البدن متغير متبدل فلايكون نفس الباقى (قوله والاجزاء المأكولة فضلة فى الآكل) فان قلت اذا صارت الاجزاء المأكولة منيا للآكل وتكون منه بدن آخر يلزم المحذور قلت يجوز ان يحفظ الله تعالى تلك الاجزاء عن ان تصير منيا ولو سلم فيجوز ان يحفظ ذلك المنى عن ان يصير بدنا لشخص فان قلت نحن نفرض زوجين أكلا طول عمرهما لحم الانسان وتولد منهما ولد قلت للمأكول جزء اصلى وفضل فيجوز ان لايخلق الله المنى الا من الفضل والمعتزلة قد اوجبوا ذلك عليه تعالى ليتمكن من ايصال الاجزاء

لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد روحه اليه سواء سمى ذلك اعادة المعدوم بعينه اولم يسم وبهذا يسقط ماقالوا انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزأ منه فتلك الاجزاء اماان تعاد فيهما وهو محال اوفى احدهما فلايكون الآخر معادا بجميع اجزائه وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة فى الآكل لا اصلية فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثانى ليس هو الاول لماورد فى الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد

الى مستحقه ﴿ قوله وان الجهنمى ضرسه مثل احد ﴾ قيل لايجوز ان يكون ذلك بانضمام الاجزاء من خارج والالزم تعذيبها من غير شركة فى المعصية وهو قبيح بل ذلك بطريق الانتفاخ والجوب بعد تسليم القبح ان المعذب هو الروح وهو اما عبارة عن الاجزاء الاصلية واما مغاير للبدن بالكلية فلا اشكال ثم ليت شعرى مامعنى الانتفاخ ههنا ان اريد به انفراج مابين الاجزاء فمعلوم ان مثل هذا الانفراج يبطل التأليف وان اريد به تحلل الاجزاء فهو مختص عاله مقدار على ان اصحاب الجزء لايقولون به ﴿ قوله لو لم يكن البدن الثانى مخلوقا من الاجزاء ﴾ اعلم ان التناسخية منهم من يقول بقدم النفوس و بتعلقها بالابدان بطريق التناسخ الى ما لا يتناهى ومنهم من يقول بان النفوس اذا استكملت بقيت مجردة وانخرطت فى سلك المجردات واما اذا لم يتم استكمالها فربما يتصاعد فيلحق بالابدان الشريفة حتى ربما يتعلق بالاجسام السماوية لاستتمام بقية كمال لم يحصلها وربما يتنازل فى ابدان الحيوانات الخسيسة بحسب اخلاقها الردية ورذائلها الكسبية فمن خالف على ذلك ومن ناج بالآخرة فمن لم يقل بقدم النفوس ولم ينكر الدار الآخرة ولم يقل بتعلق الروح ببدن بعد بدن فى الدنيا فليس من مذهب التناسخ فى شئ ﴿ قوله والعقل قاصر عن ادراك كيفية ﴾ قال رحمه الله ذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان واحد له كفتان ولسانان وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد فى الحديث تفسيره بذلك واما ذكره بلفظ الجمع كما فى قوله تعالى واما من خفت موازينه فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الواحد هو الميزان الكبير اظهار الجلالة الامر وعظمة المقام

وان الجهنمى ضرسه مثل احد ومن ههنا قال من قال مامن مذهب الاوللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثانى مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمى مثل ذلك تناسخا كان نزاعا فى مجرد الاسم ولادليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيته سواء سمى تناسخا اولا ﴿ والوزن حق ﴾ لقوله تعالى * والوزن يومئذ الحق * والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب انه ؏ قد ورد فى الحديث ان كتب الاعمال هى التى يوزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل فى الوزن حكمة لانطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لايوجب العبث ﴿ والكتاب ﴾ المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بايمانهم وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم ﴿ حق ﴾ لقوله تعالى * ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا * وقوله تعالى * واما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا *

٩﴿قوله قدورد فى الحديث ان كتب الاعمال هى التى توزن﴾ حين سئل عليه السلام عن ذلك ويدل عليه ماقال عليه السلام فى ساقة حديث طويل فتوضع السجلات فى كفة والبطاقة فى كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة فلا يثقل مع اسم الله شئ قال رحمه الله وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيآت اجساما ظلمانية فتوزنان ﴿قوله وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب﴾ يريد ان العادة قدجرت على ذكر الحساب مع هذه الاشياء لكن لماذكر الكتاب ومعلوم انه للحساب فهم ثبوته ايضا فلم يذكر للاكتفاء به ﴿قوله والجواب مامر﴾ من انه على تقدير كون افعال الله تعالى معللة لعل فيه حكمة لانطلع عليها وقد بين رحمه الله وجه حكمة تعم امثاله فليطلب من موضعها ﴿قوله والحوض﴾ اختلفوا فى انه هل هو الكوثر اوغيره ويدل على الاول ماروى انه عليه السلام قال فى اثناء حديث اتدرون ماالكوثر فقلنا الله ورسوله اعلم قال عليه السلام فانه نهر وعدنيه ربى « موجودتان »

وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وانكره المعتزلة زعما منهم انه عبث والجواب مامر ﴿ والسؤال حق ﴾ لقوله عليه السلام ان الله تعالى يدانى المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره فيقول اتعرف ذنب كذا فيقول نعم اى رب حتى قرره بذنوبه ورأى فى نفسه انه قدهلك قال الله تعالى سترتها عليه فى الدنيا وانا اغفر هالك اليوم فيعطى كتاب حسناته واما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الالعنة الله على الظالمين ﴿ والحوض حق ﴾ لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر ، ولقوله عليه السلام حوضى مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ ابدا والاحاديث فيه كثيرة ﴿والصراط حق﴾ وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبره اهل الجنة وتزل فيه اقدام اهل النار وانكر اكثر المعتزلة لانه لايمكن العبور عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر على ان امكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك كما ورد فى الحديث ﴿ والجنة حق والنار حق﴾ لان الآيات والاحاديث الواردة فى بيانهما اشهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى تمسك المنكرون بأن الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا فى عالم العناصر محال وفى عالم الافلاك اوعالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتيام وهو باطل قلنا هذا مبنى على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه فى موضعه ﴿ وهما ﴾ اى الجنة والنار ﴿ مخلوقتان ﴾ الآن

عليه خير كثير هو حوض يرد عليه امتى الحديث ولذا قال فى بعض الكتب والحوض فى الجنة حق وصرح فى شرحه بأنه عبارة عن الكوثر وقال القاضى الكوثر نهر فى الجنة وقيل حوض فيها ويدل على الثانى ان الكوثر فى الجنة اتفاقا والحوض فيما يقال فى المحشر يدل عليه ماروى عن انس قال سألت النبى صلى الله عليه وسلم ان يشفع لى يوم القيمه فقال انا فاعل فقلت يارسول الله اين اطلبك قال اطلبنى اول ماتطلبنى على الصراط قلت فأن لم القك قال فاطلبنى عند الميزان قلت فأن لم القك قال فاطلبنى عند الحوض فانى لااخطئ هذه الثلاثة المواطن ويدل عليه ايضا ماروى فى وصف الحوض يصب فيه ميزابان يمدانه من الجنة احدهما من ذهب والآخر من ورق وبالجملة وجود الكوثر يدل على وجود الحوض لانه اما نفس الكوثر اومستمد منه ينصب فيه ماؤه ولهذا ورد فى وصف ماء احدهما مثل ماورد فى ماء الآخر وأوردهما أئمة الحديث فى الفصل المعقود لبيان الحوض واورد أئمة التفسير فى بيان الكوثر الاحاديث الدالة على وصف

(موجودتان) تكرير وتأكيد وزعم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم الجزاء ، لناقصة آدم وحواء واسكانهما الجنة والآيات الظاهرة فى اعدادهما مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين اذلاضرورة فى العدول عن الظاهر فأن عورض بمثل قوله تعالى * تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لايريدون علوا فى الارض ولافساد .

النهر والدالة على وصف الحوض ثم انه قد قيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة من النار وقيل لايشرب عنه الامن قدر له السلامة عن النار وقيل ان من شرب منه من هذه الامة وقدر عليه دخول النار لايعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك لان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الامن ارتد من الاسلام (قوله موجودتان تكرير وتوكيد) لان كونهما مخلوقتين يستلزم كونهما موجودتين اذلاقائل بفنائهما بعد وجودهما لكن لم يرد نص صريح فى تعيين مكانهما والاكثرون ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش اخذا من قوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع قال رحمه الله والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير (قوله لناقصة آدم وحواء واسكانهما الجنة) قال رحمه الله وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجرى مجرى التلاعيب بالدين والمخالفة لاجماع المسلمين ثم لاقائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها (قوله اذلاضرورة فى العدول عن الظاهر) كان يحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضى مبالغة فى تحققه مثل ونفخ فى الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار

ونحوهما (قوله قلنا يحتمل الحال والاستمرار) ولا احتجاج مع الاحتمال وقد أجيب بأن الاستدلال موقوف على كون الجعل بمعنى الخلق ويحتمل ان يكون بمعنى التصيير فيكون المعنى تخصيص الجنة يوم القيمة للذين لا يريدون علوا فى الارض وهذا لا ينافى وجودها الآن ومايقال من ان المتبادر من جعل الدار لقوم تمكينهم من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة ففيه مالا يخفى (قوله كل شئ هالك الاوجه) اى كل موجود فان المعتزلة وان جعلوا المعدوم شيئا لكن لفظ شئ ههنا بمعنى الموجود اتفاقا اما بطريق الحقيقة اوبطريق المجاز وعلى كل تقدير فالجنة والنار خارجتان عنه عندهم لكونهما معدومتين عند وجود هذا الكلام عنه تعالى (قوله وانما المراد الدوام بانه اذا فنى منه شئ جئ ببدله) يعنى ان المراد دوام نوعه فى ضمن افراده لادوام شخصه فلا اشكال (قوله على ان الهلاك لايستلزم الفناء) اى العدم بعد الوجود بل يكفى فيه الخروج عن الانتفاع بأن لايترتب عليه

قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارضة وقالوا لوكانتا موجودتين لما جاز هلاك أكل الجنة لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شئ هالك الاوجهه قلنا لاخفاء فى انه لايمكن دوام اكل بعينه وانما المراد الدوام بأنه اذا فنى منه شئ جئ ببدله وهذا لاينافى الهلاك لحظة على ان الهلاك لايستلزم الفناء بل يكفى الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك فى حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكانى بالنظر الى الوجود الواجبى بمنزلة العدم (باقيتان لاتفنيان ولايفنى اهلهما) اى دائمتان لايطرؤ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى فى حق الفريقين خالدين فيها ابدا واما ماقيل من انهما يهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شئ هالك الاوجهه فلاينافى البقاء بهذا المعنى على انك قد عرفت انه لادلالة فى الآية على الفناء وذهب الجهمية الى انهما يفنيان ويفنى اهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة (والكبيرة) قد اختلفت الروايات فيها فروى ابن عمر رضى الله تعالى عنهما انها تسع الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف

الآثار المطلوبة منه وهذا يحصل بمجرد تفرق اجزائه وبطلان تركيبه « والسحر » من غير انعدامه بالكلية (قوله الشرك بالله) اى اتخاذ الشريك لله تعالى يدل عليه ماروى فى رواية ابن مسعود وان تدعو لله ندا وقد خلقك وانما خصه بالذكر لانه افحش الكفر كما انه خص فى رواية قتل الولد خشية ان يطعم منه وان يزنى حليلة الجار بمثل ذلك مع ان مطلق القتل والزنا من الكبائر ثم المذكور فى شروح الاحاديث انه

لاتناقض فی الروایات الواردة فی الکبائر اذلیس فی شیء منها مایؤذن بالحصر فلایبعدان یلحق بهاشیء آخر بدلیل آخر کالاجماع مثلا وماذکره رحمه الله من انها تسعة فلم یوجد فی لفظ الراوی ﴿ قوله والسحر ﴾ لاخلاف فی انه من الکبائر وانما اختلفوا فی حکمه فقیل یجب قتل الساحر وقیل هو کافر وقال الشافعی اذا اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبان سحره مما یقتل غالبا وجب علیه القود ولم ینکره احد فکان اجماعا ﴿ قوله وقیل کل ماتوعد علیه الشارح ﴾ ویقرب منه ماروی عن علی رضی الله عنه انها کل ذنب ختمه الله بنار او غضب او لعنة او عذاب ﴿ قوله الحق انهما اسمان اضافیان ﴾ لکن قوله تعالی ان تجتنبوا کبائر ماتنهون عنه نکفر عنکم سیأتکم یدل بظاهره علی ان الکبائر ممتازة عن الصغائر بالذات اذ لولاه لم یتصور اجتناب الکبائر الابعدم ارتکاب جمیع مایتصور ماهو اصغر منه وانی یتسر ذلك کذاذکره رحمه الله وقد قیل ان الکبیرة عند الفقهاء کل مایوجب حدا ﴿ قوله وقیل کل معصیة اصرعلیها العبد ﴾ ویقرب منه ماروی ان رجلا سأل ابن عباس أسبع الکبائر فقال هی الی سبعمائة اقرب الا انه لا کبیرة مع الاستغفار ولاصغیرة مع الاصرار ﴿ قوله وهذا هو المنزل بین المنزلتین ﴾ اشار بصیغة الحصر الی ردما توهم من ان مرتکب الکبیرة لیس فی الجنة ولا فی النار

والسحر واکل مال الیتیم وعقوق الوالدین المسلمین والالحاد فی الحرم وزاد ابو هریرة رضی الله تعالی عنه اکل الربوا وزاد علی رضی الله تعالی عنه السرقه وشرب الخمر وقیل ماکان مفسدته مثل مفسدة شیء مماذکر اوا کبر منه وقیل ماتوعد علیه الشارع بخصوصه وقیل کل معصیة اصر علیها العبد فهی کبیرة وکل ما استغفر عنها فهی صغیرة وقال صاحب الکفایة الحق انهما اسمان اضافیان لایعرفان بذاتیهما فکل معصیة اضیف الی مافوقها فهی صغیرة واذا اضیف الی مادونهما فهی کبیرة والکبیرة المطلقة هی الکفر اذلا ذنب اکبر منه وبالجملة المراد ههنا ان الکبیرة التی هی غیرالکفر ﴿ لاتخرج العبد المؤمن من الایمان ﴾ لبقاء التصدیق الذی هو حقیقة الایمان خلافا للمعتزلة حیث زعموا ان مرتکب الکبیرة لیس بمؤمن ولا کافر فهذا هو المنزلة بین المنزلتین بناء علی ان الاعمال عندهم جزء من حقیقة الایمان ﴿ ولاتدخله ﴾ ای العبد المؤمن ﴿ فی الکفر ﴾ خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الی ان مرتکب الکبیرة بل الصغیرة ایضا کافر فانه لاواسطة بین الایمان والکفر لنا وجوه الاول ماسیجیء من ان حقیقة الایمان هو التصدیق القلبی فلایخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بماینافیه ومجرد الاقدام علی الکبیرة لغلبة شهوة اوحمیة اوانفة اوکسل

عندهم اخذا من قولهم له المنزلة بين المنزلتين (قوله خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة) فان قلت يفهم من سياق كلامه ان اقتراف الكبيرة بدون اقتران شئ مما ذكر ليس بكفر ايضا مع ان الامن واليأس كفر قلت ليس الامن وخوف العقاب طرفي نقيض وكذا اليأس ورجاء العفو اذقد يرتفعان كما في حالة الذهول عن عقاب مثلا على انه يحتمل ان يكون مراده خصوصا اذا اقترن به جميع الامور المذكورة (قوله لكونه علامة التكذيب) اما ان كان بطريق الاستحلال فظ واما اذا كان بطريق الاستخفاف فلان من اعترف بحقية الشرع كيف يستخف مايوجب العقوبة النارية في اعتقاده (قوله وعلم كونه كذلك) اي امارة التكذيب فعطفه على ما قبله قريب من عطف التفسير (قوله والتلفظ بكلمات الكفر) سواء كان مدلولاتها تكذيبا صريحا للنبي عليه الصلاة اولا (قوله والجواب ، اومنافق) النفاق اظهار الايمان وابطال الكفر واصله من نافق اليربوع اخذ في نافقائه وهي احدى جحرتيه يكتمها ويظهر غيرها وهو موضع يرققه فاذا اتى من قبل القاصعاء

خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة ينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال او الاستخفاف كان كفرا لكونه علامة التكذيب ولا نزاع في ان من المعاصي ماجعله الشارع امارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بادلالة الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر وبهذا ينحل مايقال الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي ان لا يصير المقر المصدق كافرا بشئ من افعال الكفر والفاظه مالم يتحقق منه تكذيب او الشك الثاني الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصي كقوله تعالى * ياايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى * وقوله تعالى * ياايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا * وقوله تعالى * وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا * الآية وهي كثيرة الثالث اجماع الامة من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لايجوز لغير المؤمن احتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب اهل السنة اوكافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصري فأخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق

وهى جحرته الذى يقصع فيه اى يدخل ضرب النافقاء برأسه فانتفق اى خرج ويقال النفاق ضربان احدهما ماذكر والثانى ترك المحافظة على معالم الدين سرا ومحافظتها علنا (قوله والجواب ان هذا احداث للقول المخالف) يريد ان ماذكروه وان كان اخذا بالمجمع عليه فى تسميته فاسقا لكنه تركاله من جهة جعل الفسق بين المنزلتين

والجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا الثانى انه ليس بمؤمن لقوله تعالى * افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لايستوون * جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عليه السلام لايزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن وقوله عليه السلام لاايمان لمن لاامانة له ولا كافر لما تواترت من ان الامة كانوا لايقتلونه ولايجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونه فى مقابر المسلمين والجواب ان المراد بالفاسق هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة فى الزجر عن المعاصى بدليل الآيات والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال عليه السلام لابى ذر لما بالغ فى السؤال وان زنى وان سرق على رغم انف أبى ذر احتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة فى ان الفاسق كافر كقوله تعالى * ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون * وكقوله تعالى * ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون * وكقوله عليه السلام من ترك صلوة متعمدا فقد كفر وفى ان العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى * ان العذاب على من كذب وتولى وقوله تعالى * لايصليها الا الاشقى الذى كذب وتولى * وقوله تعالى * ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين * الى غير ذلك

(قوله فان الكفر من اعظم الفسوق) وذلك لان الفسوق هو الفجور و الخروج عن طاعة الله تعالى يقال فسق عن امر به اى خرج وكمال الخروج عن طاعة الله تعالى هو الكفر (قوله والحديث وارد على سبيل التغليظ) فيكون المعنى ان موجب الايمان المنع عن الزنا وحفظ الامانة والايمان الذى لايترتب عليه ذلك ملحق بالعدم ومن عادة البلغاء ان يحصروا النوع فى الفرد الكامل وان يقولوا للقليل انه ليس منه ولا كذب فيه اذ حاصله اخراج الفرد الناقص عن الجنس لاعتبار خطابى (قوله حتى قال عليه السلام لابى ذر لما بالغ فى السؤال) روى عن ابى ذر انه قال أتيت النبى عليه السلام وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم أتيته وقد استيقظ فقال مامن عبد قال لااله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة فقلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق على رغم انف ابى ذر وكان ابوذر اذا حدث بهذا الحديث قال وان رغم انف ابى ذر

اى وصل الى الرغام وهو التراب يقال فعلت ذلك على الرغم من انفه اى على كراهة منه (قوله والجواب انها متروكة الظواهر) يريدان تلك الآيات ظواهر وقعت فى معارضة القواطع فيجب تأويلها فنقول المراد بما انزل الله هوالتورية بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى ان قال ومن لم يحكم بما انزل الله فالمراد بمن لم يحكم هم اليهود اذ لم نتعبد نحن بالحكم بالتورية ولو سلم عموم من لم يحكم فالموصول فيما انزل الله للجنس فالمعنى ومن لم يحكم بشئ مما انزل الله ولاشك فى كفره ووقع فى عبارة الشارح على انه لوكان للعموم فسلب العموم احتمال ظاهر وفيه خزازة والاظهر فعموم السلب بدله وقد قيل ان الحكم بالشئ هوالتصديق به ولاشك ان من لم يصدق بما انزل الله فهو كافر وهو غلط وقع من استعمال لفظ الحكم فى الاصطلاح بمعنى التصديق بل المراد بالحكم بما انزل الله هوالقضاء فيما بين الناس بما يوافقه وليس المراد من قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر مطلق الفسق فى الكفر بعد الايمان بل حصر كماله فيه كقوله تعالى ذلك الكتاب على وجه وكذا المراد حصر العذاب الفظيع اوالخالد على الكافرين واما الحديث فمع كونه من قبيل الآحاد وارد على سبيل التغليظ مع احتمال ارادة الاستحلال (قوله والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع) جواب عما يقال من انه لااجماع مع مخالفة الخوارج وحاصل الجواب ان الخوارج لخروجهم عن الجماعة وسلوكهم طريق البدعة ليسوا من اهل الاجماع فلااعتداد بخلافهم (قوله فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا) قال رحمه الله وعليه الاشاعرة وكثير من المتكلمين (قوله وذهب بعضهم الى انه يمتنع عقلا) قال ذهب شرذمة الى عدم جواز العفو فى الحكمة على مايشعر به قوله تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون وغير ذلك من الآيات لكن المذكور فى بعض الكتب ان اهل السنة لايجوزون العفو عن الكفر خلافا للاشعرى وهو المناسب لما روى عن ابى حنيفة من ان الله تعالى يجازى عبادة على افعالهم يثيب على الايمان والطاعات ويعاقب على الكفر والمعاصى

والجواب انها متروكة الظواهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع المنعقد على ذلك على مامر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم (والله لايغفر ان يشرك به) باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا فى انه هل يجوز عقلا ام لافذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يمتنع عقلا « لان »

وانه لايجوز ان ينسب الى الله تعالى ان يعذب من لاذنب له لانه حكيم عادل وتعذيب من غير سابقة ذنب سفه لايليق بالحكمة والعدل ثم ان الادلة المذكورة فى الشرح انما تتم عند من يقول بالحسن والقبح العقليين فى الجملة كالمعتزلة والماتريدية وهم اريد وابا هل السنة فى هذا المقام (قوله لان قضية الحكمة) اى حكمها وموجبها التفرقة بين المسىء والمحسن فالعفو عن الكفر فى الجملة مع العقاب على الكبيرة فى الجملة خروج عن الحكمة فلا يجوز نسبته اليه تعالى لاخلالهما بما ثبت بالقواطع من الحكمة فى افعاله وقد سقط بما قررنا مايقال من انه يجوز التفرقة بينهما بوجه آخر مثل اثابة المحسن دون المسىء ومايقال من انه يجوز ان يكون فى عدم التفرقة حكمة خفية لان ذلك رفض لشهادة البديهة (قوله نهاية فى الجناية) هذا دليل خطابى مع انه يعارضه خطابة اخرى هو انه تعالى عفو يحب العفو فلا يبعد ان يصدر عنه ماهو نهاية فى العفو عما هو نهاية فى الجناية وقوله لايحتمل العفو ورفع

لان قضية الحكمة التفرقة بين المسىء والمحسن والكفر نهاية فى الجناية لايحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وايضا الكافر يعتقده حقا ولايطلب له عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر) مع التوبة اوبدونها خلافا للمعتزلة وفى تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته

الحرمة غير مسلم عند الخصم ولو سلم فترتب قوله فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة عليه ممنوع واعلم انه لم يصدر قوله والكفر نهاية الخ بلفظ ايضا كما صدر به الدليلين المذكورين فيما بعده فيحتمل ان يكون ذلك من سياق قوله لان قضية الحكمة فيكون المجموع دليلا واحدا فتدبر (قوله وايضا الكافر يعتقده حقا) وهذا لايشمل المعاند كما دل عليه قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم (قوله وايضا هو اعتقاد الابد) يعنى ان الكافر يعتقد ان الحق ماهو عليه ابدا وليس فى عزيمته الرجوع عن ذلك اصلا فيجب ان يكون جزاؤه على وفق معتقده وهذا ايضا خطابى (قوله وفى تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته) ولرعاية ذلك لم يبال بتخصيص الحكم بالشرك بالله وان شاركه فى ذلك سائر انواع الكفر على ان فى قوله مادون ذلك دون ان يقول ماسوى ذلك اوماعداه اشارة الى ذلك اذ الكفر ملة واحدة وانواعها مشتركة فى تعريض صاحبها للعقوبة النارية فليس بعضها دون بعض ولهذا فسره بقوله من الصغائر والكبائر فان الكبيرة فى العرف يراد بها ماعدا الكفر وانما خص فى الآية الكريمة ذكر الشرك لما ان كفار مكة كانوا مشركين وكان ذكر الشرك حينئذ فى قوة ذكر مطلق الكفر حتى كانوا يذكرون المسلم فى مقابلة المشرك ويسأل احدهم اذا لقى آخر أمسلم أنت أم مشرك

قوله والآيات والاحاديث فى هذا المعنى كثيرة) اما الآيات فمثل قوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات اويوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم واما الاحاديث فمثل قوله عليه السلام فى اثناء حديث سترتها عليك فى الدنيا وانا اغفرها لك اليوم وقوله ومن جاء بالسيئة فجزاؤه سيئة مثلها اواغفر وقوله ومن لقينى بتراب الارض خطيئة لقيته بمثلها مغفرة وقوله فيقول فاشهدكم انى قد غفرت لهم واعطيتهم ماسألوا واجرتهم مما استجاروا يعنى اهل الذكر (قوله والمعتزلة يخصونها) اى النصوص الواردة فى هذا المعنى من الآيات والاحاديث وقد رد علماؤنا عليهم بان ماذكرتم خلاف الظاهر ولا ضرورة فى العدول اليه وبان تعلق المغفرة بما دون الشرك وبمن يشاء يمنع من ذلك اذ المغفرة بعد التوبة يعم الشرك وجميع العصاة وكذا مغفرة الصغائر عندهم وما اعتذروا عنه بان المغفرة بعد التوبة غير واجبة فيصح تعليقها بالمشيئة ترك الاعتزال او بان الفعل الواجب بالاختيار يصح تعليقه بالاختيار جهل بما فيه الاسلوب من خصوص الحكم بالبعض وبان ذلك انما يستقيم لو لم يتعين الارادة والفعل بل كان له الخيرة بين ان يريد فيفعل ولا يريد فيترك وقد يقال الضمير فى يخصونها عائد الى المغفرة المدلول عليها بقوله ويغفر لئلا يرد ماذكر لكن لا طائل تحته اذ المعتزلة قد اولوا النصوص المذكورة بما ذكره رحمه الله ورد عليهم بما ذكر على التفصيل سواء جعل هذا الكلام اشارة اليه اولا ثم ان المغفرة هو التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما (قوله وتمسكوا بوجهين) لما خصوا النصوص الدالة على المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة ظهر انهم لا يجوزون العفو عن الكبائر من غير توبة فبين تمسكهم فى ذلك من العقل والنقل فاجاب عن تمسكهم بالنصوص بانا لا نسلم عمومها ودلالتها على ان كل عاص يعاقب بل لا تدل الا على ان العاصى يعاقب فى الجملة ولا ينافى ذلك غفران بعض العصاة ولو سلم عمومها فيجب تخصيصها واخراج الذنب المغفور عنها بعد تناولها اياه جمعا بين الادلة

والآيات والاحاديث كثيرة فى هذا المعنى والمعتزلة يخصونها بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول الآيات والاحاديث الواردة فى وعيد العصاة والجواب انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص فى العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد « وزعم بعضهم »

وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى . والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي والثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي حكمة ارسال الرسل والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى به زجرا (ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها تحت قوله قوله تعالى * ويغفر مادون ذلك لمن يشاء * قوله تعالى * لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها * والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث

(قوله وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم) ذهب الاشاعرة ان الثواب فضل من الله تعالى قد وعد به المطيع فيفي به من غير وجوب عليه لان الخلف في الوعد نقص يجب تنزيه الله تع عنه وان العقاب عدل وعد به العاصي وله ان يعفو عنه لان الخلف في الوعيد لا يعد نقصا بل كرما يتمدح به على ما دل عليه قوله * واني ان أوعدته أو وعدته * لمخلف ايعادي ومنجز موعدي * واعترض عليه بان فيه كذبا وقد دل الاجماع على انتفائه وتبديلا للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي وما قيل ان الكذب انما يكون في الماضي دون المستقبل فلا يخفى فساده والذي يختلج بالبال ان الوعد ليس باخبار عن وقوع الموعود في المستقبل بل انشاء عزم على ايقا .. وكذا الايعاد فلا كذب في الاخلاف في النقص وعرفت الحال فيه واما قوله ما يبدل القول لدي فلعل المراد به هو القول الثابت كقوله لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين اما عمومات الوعيد مع التنصيص على العفو في الجملة فليس من ذلك (قوله كيف والعمومات الواردة في الوعيد) صريح فيما ذكر من ان الايعاد عام فيكون اغفرة اخلافا للوعيد (قوله لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر مادون ذلك) وجه الاستدلال انه قصر مغفرة مادون الشرك في الآية على من يشاء ويفهم منه ان ذلك غير غافر للبعض فيكون معاقبا عليه فيكون الصغيرة معاقبا عليها في الجملة وبهذا ظهر بطلان ما توهم من ان ما ذكره الشارح من الادلة انما يفيد جواز المغفرة ولا نزاع فيه لا جواز العقاب كما هو المطلوب العجب انه كيف يتوهم ذلك في الدليل الثاني وفيما اجل ذكره من الآيات والاحاديث مثل قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومثل ما روى انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما معذبان وما يعذبان في كبيرة اما احدهما لا يستنزه عن البول واما الآخر

فكان يندفع بالصغيرة (قوله وذهب بعض المعتزلة) المشهور ان المعتزلة لايجوزون العقاب على الصغيرة ويدل عليه ماتقرر عندهم ان الثواب منفعة خالصة دائمة والعقاب مضرة خالصة دائمة فهما متنافيان وكذا استحقاقهما ومن ههنا ذهبوا الى ان صاحب الكبيرة مخلد فى النار وقالوا بالاحباط (قوله واجيب بان الكبيرة المطلقة هى الكفر) يرد عليه انه يلزم ان لايجوز العقاب على ماعدا الكفر صغيرة كانت او كبيرة فقيل المعنى نكفر

وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لايجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لايقع كقوله تعالى * ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم * واجيب بأن الكبيرة المطلقة هى الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر وان كان الكل واحدة فى الحكم او الى افراده القائمة بافراد المخاطبين على ماتمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد الى الآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم (والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما سبق الا انه اعاد ليعلم ان ترك المؤاخذة عن الذنوب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله (اذا لم تكن عن الاستحلال والاستحلال كفر) لما فيه من التكذيب المنافى للتصديق وبهذا يؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة فى النار او على سلب اسم الايمان عنهم (والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار فى حق اهل الكبائر بالمستفيض من الاخبار) خلافا للمعتزلة وهذا مبنى على ماسبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة أولى وعندهم لما لم يجز لم تجز لنا

عنكم سيئاتكم المكتسبة قبل اجتناب الكفر فيكون الخطاب للكفرة وقيل الاستثناء مقدر اى نكفر عنكم سيئاتكم ان شئنا ولما ورد عليه ان تقدير الاستثناء يغنى عن حمل الكبائر على الكفر اجيب بانه لولا ذلك لم يتيسر تقدير الاستثناء اذ لا دليل عليه ح ولانه يأبى عنه قوله ان تجتنبوا كبائر ولايخفى عليك بعد هذين الوجهين ان الاقرب ان يجرى الآية على ظاهرها ويخص منها المعاصى المعاقب عليها بالنصوص الدالة على عقاب عصاة المؤمنين وانما وجب حمل الكبائر على الكفر ليظهر لتعليق تكفير السيئات فى الجملة باجتنابها فائدة (قوله والشفاعة) اى المشفعية (وقوله وعندهم لقوله لما لم يجز) اى العفو والمغفرة لانه كما عرفت عبارة عن التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بغير الكبائر واصحابها مخلدون فى النار عندهم (قوله لم تجز) اى الشفاعة لاسقاط العذاب وفى هذا الكلام دلالة على انه لايجوز العقاب على الصغيرة عندهم كما هو المشهور

(قوله)

(قوله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) دلت الآية على ان لاستغفاره عليه السلام لذنوب اهل الايمان نفعا والا لما امر الله تعالى به وطلب المغفرة للذنوب شفاعة فى اسقاط عذابها فثبت المطلوب (قوله بعد تسليم دلالتها على العموم فى الاشخاص) اشارة الى ماقيل من ان الضمير لليهود اذ الآية فيهم فيكون عدم قبول الشفاعة مختصة بهم والتخصيص بالزمان ظاهر لاتجزى جار على يوما اى فيه ويحتمل ايضا ان يكون مخصوصا ببعض الاحوال كحال الامر بالنار وحال تطاير الكتب وكذا الحال فى الآية الثانية وقد قيل ان النفس نكرة وقعت فى سياق النفى فيكون عاما فالضمير العائد اليها يكون عبارة عن النفس البهيمية فيعم ايضا لوقوعها فى سياق النفى كما اذا قلت لم اسمع رجلا دخل الدار ولم أره والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ولهذا جعل رحمه الله الجواب المعول عليه انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة وهذا ما قال الامام الرازى دليلكم لابد ان يكون عاما فى الاشخاص والازمان ودليلنا يجب ان يكون خاصا اذ لا نقول بثبوت الشفاعة على الوجه العام فالترجيح معنا اذ الخاص مقدم على العام ولما كان بين تسليم عموم الاشخاص واختصاص الحكم بالكفار نوع منافرة اقتصر فى شرح المقاصد على تسليم عموم الازمان والاحوال لكنك قد سمعت ان التخصيص قصر العام على بعض

قوله تعالى * واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات * وقوله تعالى * فما تنفعهم شفاعة الشافعين * فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة فى الجملة والا لما كان لنفى نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضى ان يتوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما تقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة وقوله عليه الصلاة والسلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وهو المشهور بل الاحاديث فى باب الشفاعة متواترة المعنى واحتجت المعتزلة بقوله تعالى * واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة * وقوله تعالى * ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع * والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم فى الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد اما الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة

ما يتناوله فهو مقتض للعموم لامنافى له ﴿ قوله لا يستحقان العقاب عندهم فلا معنى للعفو ﴾ هذا تصريح بالمشهور من مذهبهم وقد سمعت ان العفو هو التجاوز عن العقاب المستحق فحيث لااستحقاق لاعفو وما قيل من ان العفو انما هو عن صغيرة من لم يجتنب الكبائر فجوابه انه لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة اصلا وان اوهم كلام الشارح فيما سبق بذلك فى الجملة لكنه قد جرى ههنا على المشهور فلا غبار على كلامه هنا ﴿ قوله لا يمكن ان يرى جزاؤه قبل دخول النار ﴾ ولا يمكن ايضا ان يرى ذلك فى النار بتخفيف العذاب مثلا لان جزاء الايمان هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هى الجنة ﴿ قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات ﴾ فانه تعالى رتب الفوز بجنات الفردوس على مجرد الايمان والعمل الصالح من غير اشتراط للاجتناب عن الكبائر فدل على ان اهل الكبائر من المؤمنين لايخلدون فى النار والا لما دخلوا الجنة ولا قائل بالفصل بين مرتكب الكبائر وتارك الاعمال الصالحة فتكون الآية من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة لمجرد الايمان « والجواب » كما يشير اليه سياق كلامه ﴿ قوله وايضا الخلود فى النار من اعظم العقوبات ﴾ هذا بيان لوجه الحكمة فى عدم خلود اهل الكبائر فى النار بعد ثبوت اصل الحكم بالنصوص فلا يرد عليه ان يقال يجوز ان يكون مراتب النيران متفاوتة فى الحرارة وان يعذب

لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو واما الثانى فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية ﴿ واهل الكبائر من المؤمنين لايخلدون فى النار ﴾ وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى * فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره * ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاؤه قبل دخول النار ثم يدخل النار فيخلد لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار وقوله تعالى * وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجرى من تحتها الانهار * وقوله تعالى * ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا * الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة على ان العبد لايخرج بالمعصية عن الايمان وايضا ان الخلود فى النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء للكفر الذى هو اعظم الجنايات فلو جوزى به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا وذهبت المعتزلة الى ان من دخل فى النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب صغيرة اذا اجتنب عن الكبيرة ليسوا من اهل النار على ما سبق من اصولهم والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين احدهما انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فينافى استحقاق الثواب الذى هو منفعة خالصة دائمة

الكفار انواعا من العذاب خالدين فى النار اشد من مجرد الخلود فيها وان يقال لانم ان مجرد الخلود فى النار جعل جزاء للكفر مع ان النص قد دل على ذلك وان يقال قوله كان ذلك زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا لو سلم لزومه فقد لانسلم بطلانه (قوله الجواب منع قيد الدوام) فى العقاب والثواب ايضا قيل اذا انقطعت المضرة يتلذذ بانقطاعها فلا تكون خالصة وكذا المنفعة يتألم بانقطاعها واجيب بالمنع اذ يجوز ان لا يشعر بالانقطاع فلا يتلذذ ولا يتألم بل نقول قيد الخلوص ايضا مم ولو سلم فدوامه والتمسك بان قيد الخلوص هو المميز للثواب والعقاب عن المنفعة والمضرة الدنيا وبتين ضعيف جدا

والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذى قدره وهو الاستيجاب واما الثواب ففضل منه والعذاب عدل فان شاء عفا وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة وثانيهما النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى « ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها » وقوله تعالى « ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها » وقوله تعالى « من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فأولئك اصحاب النار هم فيها خالدون » والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا الكافر وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من احاطت به خطيئته وشملته من كل جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل فى المكث الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود (والايمان) فى اللغة التصديق اى اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا افعال من الامن كأن حقيقة آمن به أمنه من التكذيب والمخالفة يعدى باللام

(قوله وهو الاستيجاب) اى جعل الشئ واجبا كأن المطيع جعل الثواب بطاعته واجبا عليه تعالى لا يصح منه تركه عقلا وكذا العاصى جعل العقاب واجبا لا يتركه تعالى عدلا والاستحقاق بهذا المعنى منتف عند اهل السنة واما ان الاستحقاق بمعنى ان الثواب يترتب على الطاعة تفضلا بمقتضى الوعد وكذا العقاب قد يترتب على المعصية عدلا على وفق الوعيد من غير وجوب فهو وان كان مسلما عندنا لكنه لا يجديهم (قوله والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا) يريد ان تعليق الحكم بالمشتق مشعر بعلية مأخذ الاشتقاق فيحمل عليه جمعا بين الادلة (قوله فالخلود قد يستعمل) يشير الى ان الشائع استعمال الخلود فى التأبيد لكنه ربما يستعمل فى المكث الطويل ايضا فيحمل عليه ههنا جمعا بين الادلة ثم ان المكث الطويل يعم الخلود فيصح تعميم النصوص المذكورة للكفار وغيرهم (قوله ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود) واذا تعارضت النصوص يجب الجمع بينها ما امكن فيجب تخصيص النصوص الدالة على التأبيد بالكفار لئلا يلزم ترك ما يعارضها بالكلية (قوله افعال من الامن) يقال امنته وامنى

غيرى فالهمزة فيه للتعدية الى المفعول الثانى يقال آمنه اذا صدقه وحقيقته آمنه التكذيب والمخالفة كذا ذكره الزمخشرى وقال تعديته بالباء لتضمنه معنى اقر واعترف واما تعديته باللام كما ذكره الشارح فلتضمنه معنى انقاد واذعن ﴿ قوله كما فى قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا ﴾ هذا ليس باستشهاد بل تمثيل فلا يرد ما يقال انه يحتمل ان يكون اللام مزيدة لتقوية العمل فالاولى ان يستشهد بمثل فان لم تؤمنوا لى فاعتزلون على ان كونه صلة ظاهر يصلح للتمسك ﴿ قوله وليس حقيقة التصديق ﴾ يريد ان التصديق ليس عبارة عن العلم بصدق الخبر او المخبر والا لزم ان يكون كل عالم بصدق النبى عليه السلام مؤمنا به وليس كذلك فان كثيرا من الكفار كانوا عالمين بصدقه عليه السلام كما دل عليه قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم الى غير ذلك بل هو اذعان لما علم وانقياد له وسكون النفس اليه واطمئنانها به وقبولها بذلك بترك الجحد والعناد وبناء الاعمال عليه وهو امر زائد على العلم بل ربما يتعلق بالمظنون والمعتقد ايضا ولهذا يبنى العمل عليهما واما ان ماهيته

كما فى قوله تعالى حكاية « وما انت بمؤمن لنا » اى بمصدق وبالباء كما فى قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله الحديث اى ان تصدق وليس حقيقة التصديق ان يقع فى القلب نسبة الصدق الى الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ماصرح به الامام الغزالى رحمه الله وبالجملة هو المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال فى اوائل علم الميزن العلم اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا

ماهى فمنهم من جعله من مقولة الكيف وسيجئ تفصيل مقالته ومنهم من جعله « من » كلاما نفسيا ومنهم من جعله عبارة عن العلم مع زيادة اعتبار والشارح مال الى جعله من الكيفيات النفسانية ومن قبيل العلم ولهذا صح من ابن سينا ما جعله من احد قسمى العلم واما ما يقال من انه امر قطعى صرح فى شرح المقاصد فكيف يصح جعله احد قسمى العلم مع شموله الظن فقد عرفت فساده ولم يوجد من كلام الشارح ما يدل عليه بل رد على من قال بوجوب اليقين فى باب الايمان ومال الى ان الظن الذى لا يخطر معه احتمال النقيض يكفى فى ذلك كما ذكره صاحب المواقف مع بت القول بانه لابد فيه من التصديق والاذعان بل انما يتردد كلامه فى انه هل يمكن حصول اليقين بدون التصديق

كما يشعر به كلامه فى هذا المقام اولا كما سيجئ مايدل عليه لافى عكسه (قوله من امارات الانكار) الانكار القلبى كالانكار اللسانى وشد الزنار مثلا فانا نحكم بالظاهر ونجرى على

من امارات التكذيب والانكار كما اذا فرضنا ان احدا صدق بجميع ماجاء به النبى عليه السلام وسلمه واقربه وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار او سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما أن النبى عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا الكلام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة فى مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان فى الشرع (هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى) اى تصديق النبى عليه السلام بالقلب فى جميع ماعلم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى اجمالا وانه كاف فى الخروج عن عهدة الايمان ولا ينحط درجته عن الايمان التفصيلى فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لايكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه الاشارة بقوله تعالى * ومايؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون * (والاقرار به) اى باللسان الا ان التصديق ركن لايحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله كما فى حالة الاكراه فان قيل قد لايبقى التصديق كما فى حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق فى القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذى لم يطرأ عليه مايضاده فى حكم الباقى حتى كان المؤمن اسما لمن آمن فى الحال او فى الماضى ولم يطرأ عليه ماهو علامة التكذيب وهذا الذى ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام وذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب

مايفيده الامارة من كونه مكذبا لامصدقا كما نحكم باسلام المنافق ونجرى عليه احكامه واما انه هل هو كذلك فيما بينه وبين الله تعالى فان لم يكن الامارة مما جعله الشارع من امارات الكفر فظاهر انه ليس كذلك والا فهو كافر فيه ايضا شرعا اذ التصديق وان كان موجودا حقيقة لكن لا اعتداد به شرعا فهو فى حكم العدم كايمان اليأس هذا ماقال رحمه الله لا اعتداد بالتصديق مع تلك الامارات فلا مناقصة بينه وبين ماذكر فى الكتاب كما توهم (قوله الا ان التصديق ركن لايحتمل السقوط اصلا) يريد ان المكلف مكلف بالتصديق على كل حال بخلاف الاقرار فانه قد يسقط فى بعض الاحوال واما الصبيان المجانين فهم ليسوا بمكلفين بالايمان حتى يتصور سقوط ركن

التصديق والاقرار بل ايمانهم وكذا كفرهم امر حكمى (قوله التصديق باق فى القلب) اما

لانه ليس بادراك بل هو كلام نفسي على ماوقع في كلام الامامين ولانسلم المنافاة بينه وبين النوم واما الانه لامنافاة بين نوم المرء وادراكه اما لانه لاتضاد بينهما على ماهو رأى الفلاسفة واما العدم اتحاد محلهما على مايشعر به قوله عليه السلام ينام عيني ولاينام قلبي كما هو رأى الاستاذ ولو سلم المنافاة كما هو رأى شاعرة فالشارع جعل التصديق في حكم الباقي مالم يطرأ عليه مايضاده وكذا يمكن ان يقال مثله في الاقرار لكن الظاهر ان معنى كون الاقرار ركنا من الايمان انه لايتم بدون الاقرار ولاحاجة الى اعتبار بقائه اصلا كما ان حكم الاعمال عند من يجعلها ركنا مثل ذلك فتدبر (قوله وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا) لكنه قد يكتفي بدليله كوجوده في دار الاسلام وسائر امارات الدين اذالم يكن له كفر معلوم قال رحمه الله لايخفى ان الاقرار لهذا الغرض لابد وان يكون على وجه الاعلان للامام اوغيره من اهل الاسلام بخلاف مااذا جعل ركنا فانه يكفي له مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره (قوله والنصوص معاضدة لذلك) انما جعلها معاضدة لاحجة عليه لما انه يحتمل ان يكون تخصيص القلب بالذكر لكونه رئيس الاعضاء

وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان تصديق القلب امر باطن لابد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى . اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال الله تعالى . وقلبه مطمئن بالايمان . وقال الله تعالى * ولما يدخل الايمان في قلوبكم * وقال النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وطاعتك وقال عليه السلام لاسامة حين قتل من قال لااله الاالله هل شققت قلبه فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لايعرفون منه الاالتصديق باللسان والنبي عليه السلام واصحابه كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار عما في قلبه قلت لاخفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب

ومستتبعا لما عداه على مادل عليه قوله عليه السلام الاوان في الجسد لمضغة «حتى» اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله الاوهي القلب والحديث ايضا يفيد اعتبار عمل القلب لاعدم اعتبار اللسان ومن ههنا جعل في شرح المقاصد هذه النصوص حجة على من يجعل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار اللساني كالكرامية (قوله فان قلت نعم الايمان هو التصديق) حاصله انا سلمنا ان الايمان عبارة عن التصديق بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل في الشرع الى معنى آخر اذلادليل عليه ولانه قد كثر خطاب العرب به في الكتاب والسنة من غير بيان لمعناه فلو اريد به غير مايعرفونه من افهامهم لكان ذلك خطابا بما لم يفهم ولا يصح

امتثالهم من غير استفسار ولهذا قال عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله فظهر انه لم يعتبر فيه شرعا الا الخصوص باعتبار متعلقه بعد ما اريد به المعنى اللغوى لكن التصديق عند اهل اللغة هو التلفظ بكلمة تدل على قبول الخبر فيجب ان يجعل الايمان عبارة عن الاقرار باللسان لا عن التصديق القلبى او عن مجموعهما (قوله حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق الخ) رد عليه بان هذا انما يدل على ان فعل اللسان من غير اعتبار دلالته على فعل القلب لا يعد عرفا ولغة ايمانا ولا تصديقا لكن دلالة الالفاظ على معانيها دلالة وضعية يمكن تخلف مدلولاتها عنها فاعتبار الدلالة

حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير التصديق القلبى لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبى ومؤمن به ولهذا صح نفى الايمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى * ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين * وقال الله تعالى * قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا * واما المقر باللسان وحده فلا نزاع فى انه يسمى مؤمنا لغة ويجرى عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع فى كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والنبى عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لا يكفى فى الايمان فعل اللسان وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمتى الشهادة على ما زعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء

لا يستلزم اعتبار المدلول والحق ان العبرة بالمعانى وبها تناط الاحكام والالفاظ انما وضعت دلائل عليها ووسائل الى ادائها وما ذكره تنبيه عليه ورد لما ذكر فى السؤال من ان اهل اللغة لا يعرفون منه غير الاقرار باللسان وهو كاف فيه (قوله فلا نزاع فى انه يسمى مؤمنا لغة) وذلك لان الايمان فى اللغة كما يطلق على التصديق القلبى يطلق ايضا على الاقرار باللسان لكونه دليلا عليه حتى توهم الكرامية انه لا يطلق على غير ذلك لغة وقيل معنى كلامه ان اهل اللغة يطلقون لفظ المؤمن على المقر باللسان حقيقة بناء على وجود اماراته فان ذلك كاف فى اطلاق الالفاظ على سبيل الحقيقة فى الامور الخفية كالغضبان والفرحان وفساده غنى عن البيان (قوله لا يكفى فى الايمان فعل اللسان) بل يجب فيه فعل الجنان سواء جعل نفسه او شطره او شرطه على ما ذهب اليه الرقاشى من اشتراط المعرفة لكنه لكونها ضرورية لم يجعلها

جزأ من الايمان المكتسب وكذا القطان اشترط التصديق والمعرفة لكن جعل الايمان نفس الاقرار ﴿ قوله ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ﴾ قال رحمه الله فعلى هذا المذهب قد يجعل تارك الاعمال خارجا عن الايمان داخلا فى الكفر واليه ذهب الخوارج اوغير داخل ايضا وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة وقد لا يجعل خارجا من الايمان بل يقطع بعدم خلوده فى النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع أئمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكى عن مالك والشافعى والاوزاعى رحمهم الله ثم قال وعليه اشكال وهو انه كيف لا ينتفى الشئ بانتفاء ركنه واجاب بان الايمان يطلق على ما هو الاساس والاصل فى دخول الجنة وهو التصديق وحده وعلى ما هو الكامل المنجى وهو الذى عد العمل ركنا منه وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول اوالثانى ﴿ قوله وعدم دخول المعطوف فى المعطوف عليه ﴾ اى العطف بظاهره يقتضى ذلك فيجب العمل به ما لم يرد عنه قائم البرهان كسائر الظواهر فلا يرد عليه ما يقال لم لا يجوز ان يكون عطفه اهتماما بشأنه وتحريضا عليه لكونه كمال الايمان وسببا لترتب ثمرته عليه ﴿ قوله لامتناع اشتراط الشئ بنفسه ﴾ فان المشروط بشئ مشروط بكل جزء من اجزائه فلو دخل المشروط فى الشروط يلزم اشتراط الشئ بنفسه والقول بأن المراد بالشرط ما عدا المشروط عدول

ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفى ذلك بقوله ﴿ فاما الاعمال ﴾ اى الطاعات ﴿ فهى تتزايد فى نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص ﴾ فههنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة فى الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد فى الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى * ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات * مع القطع بان العطف يقتضى المغايرة وعدم دخول المعطوف فى المعطوف عليه وورد ايضا جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما فى قوله تعالى * ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن * مع القطع بان المشروط لا يدخل فى الشرط لامتناع اشتراط الشئ بنفسه وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما فى قوله * وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا * على ما مر مع القطع بانه لا تحقق للشئ بدون ركنه ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأى المعتزلة لا على مذهب من ذهب الى انها ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعى وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق والمقام الثانى ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص

عن الظاهر واما القول بان المراد من الايمان فى الآية هو اللغوى فنحن نلتزمه ونزيد عليه ان الشان ذلك فى جميع استعمالات الشرع وتمسك فى ذلك بما سمعت من الوجوه وان اراد بذلك انه لم يعتبر فيه خصوصية باعتبار المتعلق فبطلانه ظاهر (قوله كما مر من انه التصديق القلبى الذى بلغ حد الجزم والادغان) اذ قد سبق ان التصديق ليس عبارة عن

كما مر من انه التصديق القلبى الذى بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لايتصور فيه زيادة ولانقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات اوار تكب المعاصى فتصديقه باق على حاله لاتغير فيه اصلا والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ماذكره ابو حنيفة رحمه الله انهم كانوا آمنوا فى الجملة ثم يأتى فرض بعض فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله انه كان يزيد بزيادة مايجب الايمان به وهذا لايتصور فى غير عصر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض يمكن فى غير عصر النبى عليه السلام والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفأ فى ان التفصيلى ازيد بل اكمل وماذكر من ان الاجمالى لاينحط عن درجته فانما هو فى الاتصاف بأصل الايمان وقيل ان الثبات والدوام على الازمان زيادة عليه فى كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الايمان لما انه عرض لايبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشئ لايكون من الزيادة فى شئ كما فى سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته و اشراق نوره وضيائه فى القلب فأنه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصى

وقوع الصدق فى القلب اى الجزم بذلك من غير اذعان وقبول بل عن اذعانه وقبوله بعد علمه ثم ان اعتبار الجزم فى الايمان هو المشهور فيما بين الجمهور وقد عرفت ان ميل الشارح وصاحب المواقف الى اعتبار الظن الغالب الذى لايخطر معه احتمال النقيض فيه ايضا (قوله وفيه نظر لان الاطلاع على تفصيل الفرائض ممكن فى غير عصر النبى عليه السلام) وجوابه ان تلك التفاصيل لماكان الايمان بها بر منها اجمالا حاصلا فبالاطلاع عليها لم ينقلب الايمان من النقصان الى الزيادة بل من الاجمال الى التفصيل فقط بخلاف مافى عصر النبى عليه السلام فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق بجملة ماجاء به النبى عليه السلام فكلما ازداد تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لامحالة وما ذكره من ان التفصيلى ازيد ممنوع وقوله وا كمل مسلم وغير مفيد وستقف على مزيد تحقيق لهذا المقام (قوله وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشئ

لايكون من الزيادة ﴾ وجوابه ان الزيادة تتصور من وجوه كالشدة والعدة والمدة ولايخفى ان الوجود فى زمان اكثر ان كان باقيا فهو ازيد بحسب المدة وان كان متجددا فبحسب العدة وان لم يكن ازيد بحسب الشدة ﴿قوله ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ﴾ اما اذا اريد بالايمان مطلق الطاعات فرضا كان اونفلا تركا كان اوفعلا كما ذهب اليه الخوارج وابو الهذيل وعبد الجبار من المعتزلة فازديادها وانتقاصها بحسب المواظبة فى غاية الظهور واما اذا اريد بها ماهو المفروض منها من الافعال والتروك كما ذهب اليه الجبائيان واكثر معتزلة بصرة فازديادها انما هو بحسب ازدياد او قاتها وانتقاصها بحسب انتقاصها و بعدم وجوبها كما فى الحج والزكاة قال رحمه الله الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب ينبغى ان لا يكون مذهبا لاحد ﴿ قوله بل يتفاوت قوة وضعفا﴾ هذا مسلم لكن لاطائل تحته اذا النزاع انما هو فى تفاوت الايمان بحسب الكمية اعنى القلة والكثرة فان « عبارة » الزيادة والنقصان اكثر ماتستعمل فى الاعداد واما التفاوت فى الكيفية اعنى القوة والضعف فخارج عن محل النزاع ولهذا ذهب الامام الرازى وكثير من المتكلمين الى ان هذا النزاع لفظى راجع الى تفسير الايمان وهو التحقيق الذى يجب ان يعول عليه

و من ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات جزأ من الايمان و قال بعض المحققين لانسلم ان حقيقة التصديق لايقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبى لكن بقى ههنا بحث آخر وهوان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة واطبق علماؤنا على فساده لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكره عنادا واستكبارا قال الله تعالى * وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم * فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثانى ايمانا دون الاول و المذكور فى كلام بعض المشايخ ان التصديق

(قوله)

(قوله عبارة عن ربط القلب على ماعلم من اخبار المخبر) اى تسكين النفس عليه وتوطينها على العمل بمقتضاه وكفها عن ان تتلقاه بالرد والانكار والعناد والاستكبار ويقرب منه

عبارة عن ربط القلب على ماعلم من اخبار المخبر وهوامر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما يحصل بلا كسب كمن وقع بصره على الجسم فحصل له معرفة انه جدار اوحجر وهذا ماذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لووقع ذلك فى القلب من غير اختيارك لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشيئين وشككنا فى انها بالاثبات اوبالنفى ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذى يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار فى مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا واختياريا ولايكفى المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس بذلك لانه يحصل المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين ممنوعلى تقدير الحصول فكفرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وهما من علامات التكذيب والانكار

(والايمان والاسلام واحد) لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على مامر

ماقيل من ان التصديق القلبى غير كاف بل لابد من الاقرار باللسان لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وبهذا يندفع الاشكال الذى اورد عليه (قوله وبهذا الاعتبار يصح التكليف بالايمان) يعنى ان مقتضى ماذكر ان لايصح التكليف بالايمان اذلا تكليف الا بالافعال الاختيارية اتفاقا لكن لما اجرى الله تعالى عادته على خلق الايمان عقيب افعال مخصوصة لنا اختيارية صح التكليف به بذلك الاعتبار كما صح النهى عن القتل والاعتراض عليه على ماسلف بيانه (قوله ولايكفى المعرفة لانها قدتكون بدون ذلك) فيلزم ان لا يعتبر تصديق من شاهد المعجزة فانتقل ذهنه الى صدق مدعى النبوة انتقالا دفعيا

وتكليفه بتحصيل ذلك بالاختيار تحصيل الحاصل على انه حصل له المعنى المسمى

بكرويدن فكيف لايكون مؤمنا فالصواب ان التكليف بالايمان تكليف بتحصيله ان لم يكن حاصلا وبعدم مقابلته بالرد والانكار بعد حصوله كما اشرنا اليه سابقا واليه ينظر قوله وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وماهو من علامات التكذيب والانكار ﴿ قوله ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فاوجدنا فيها غير بيت من المسلمين ﴾ فان كلمة غير يجب حملها على معنى الا اذ لايستقيم جعلها صفة بمعنى المغاير وهو ظ فيكون المعنى فاوجدنا فيها من المؤمنين الا اهل بيت واحد من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمنين فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام وانما جعله مؤيدا لاحجة لانه يكفي فى صحة الاستثناء تصادق المؤمن والمسلم فى الجملة وان كان المؤمن اعم ﴿ قوله ولا نعنى بوحدتهما الا هذا ﴾ يريد انه ليس المراد بوحدتهما هو ترادفهما اذ لا نزاع فى تغاير مفهوميهما بحسب اصل اللغة فان الاسلام عبارة عن الخضوع والانقياد والايمان عبارة عن التصديق بل المراد بوحدتهما وحدة مايراد منهما فى الشرع وتساويهما بحسب الوجود بمعنى ان كل من اتصف باحدهما فهو متصف بالآخر ومن زعم ان المراد بوحدتهما عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو اعم من الترادف والتساوى فقد اخطأ ولعله ظن ان ضمير وحدتهما راجع الى المؤمن والمسلم لا الى الايمان والاسلام كما هو المدعى فان قلت فسر الخضوع والانقياد بقبول الاحكام والاذعان وجعله حقيقة التصديق فهذا صريح فى الترادف قلت هو بيان لاتحاد مؤداهما وحاصل معنييهما وهو لايستلزم الترادف وقد استدل على الترادف بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فان الايمان مقبول ممن يبتغيه بلا شبهة ولو كان غير الاسلام لم يكن كذلك واجيب بأن المفهوم من الآية ان الدين المغاير للاسلام غير مقبول ممن يبتغيه لا كل شئ يغايره والايمان ليس بدين اذ الدين كما عرفت فى اول الكتاب يشتمل الفروع والاصول بل ربما يختص بالفروع والايمان عبارة عن الاصول الاسلامية والاسلام هو هذا الدين فيكون مشتملا على عمل الجنان والاركان ومن ههنا شاع فيما بينهم دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان فهو

ويؤيده قوله تعالى ٭ فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ٭ وبالجملة لايصح فى الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم اومسلم وليس بمؤمن ولانعنى بوحدتهما سوى هذا فظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لاينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر فى الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيه

٭ والاسلام ٭

غير الايمان بحسب المفهوم عند من يجعله عبارة عن التصديق فقط او مع الاقرار لكن الايمان جزء منه او شرط له فلا ينفك عنه فلا يكون غيره بالمعنى المراد فان قلت يلزم على ذكرت ان يكون المصدق المخل بالطاعات مؤمنا غير مسلم قلت المتدين بدين هو الملتزم بسلوك طريقه وان كان مقصرا فى ذلك ومن ههنا لم يبق بين الاسمين كثير فرق فى المعنى وكان مظنة للترادف هذا والظاهر ان من ادعى الترادف اوعدم التغاير لا يجعل الاسلام عبارة عن دين نابل عن الانقياد والتسليم وذلك امانفس التصديق او مسبب عنه لازم لا يفارقه وقد وقع فى كلام الشارح ان الدين عبارة عن الطريقة الثابتة عن النبى عليه السلام والايمان ايضا كذلك فيكون دينا مثل الاسلام فتأمل (قوله والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته) اى التسليم لكونه خالقا للكل مستوجبا للعبادة منهم (قوله فانه صريح فى تحقق الاسلام بدون الايمان) وذلك لانه تعالى رد قولهم آمنا بانه كذب وهو فى قوة نهيهم عنه ولهذا استدرك عليهم فامرهم بان يقولوا أسلمنا ولو لم يكن هذا ايضا صدقا لما صح نهيهم عنه وأمرهم بهذا ومن ذهب عليه هذه النكتة ذهب الى ان الاولى ان يقال فى الجواب قولهم اسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولهذا صح ان يقال ولكن قولوا آمنا (قوله وهى فى الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن) وذلك لان الاسلام فى الاصل هو مجرد الانقياد والخضوع لكن المعتبر منه شرعا هو الانقياد الباطن وذلك لا يتصور بدون التصديق وقد يستعمل بالنظر الى اصل اللغة فى الانقياد الظاهر وان لم يعتد به شرعا (قوله دليل على ان الاسلام هو الاعمال) من التلفظ بكلمة الشهادة واقام الصلاة

والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وهذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهى فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن اثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم او أسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فبها والا ظهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى ❊ قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ❊ صريح فى تحقق الاسلام بدون الايمان قلت المراد ان الاسلام المعتبر فى الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو فى الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق فى باب الايمان ❊ فان قيل قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد بان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبى ❊ قلت المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة

واىتاء الزكوة والصوم والحج لاالتصديق القلبى كما يشعر به كلام النص ولاالانقياد الباطنى اللازم له كما يفصح عنه كلام المشايخ فلايستقيم لاالترادف ولا عدم التغاير لوجود الايمان بدون الاسلام فى الجملة ﴿ قوله لانه اذالم يكن للشك فلا معنى لنفى الجواز ﴾ يريدان القائل اذانوى به غيرالشك من محتملات اللفظ فلاشئ عليه غير ترك الاولى واما الشك فلظهور اللفظ فيه لايحتاج الى النية ولهذا ذكر فى الفتاوى ان قائله يكفر ان لم يأول روى عن ابن عمرانه اخرج شاة ليذبح فمربه رجل فقال أمؤمن انت قال نعم ان شاء الله قال لايذبح نسكى من يشك فى ايمانه ثم مربه رجل آخر فقال أمؤمن انت قال نعم فامره يذبح شاته فصرف ظاهر الاستثناء الى الشك ولم يجعل قائله مؤمنا كما ترى ﴿ قوله بل مثل قولك انا راشد متى ان شاء الله ﴾ فى ان كل واحد من الايمان والرشاد والتقوى مما يكتسب بالاختيار ويرجى البقاء عليه فى العاقبة والمآل ويحصل به تزكية النفس والاعجاب ولكن ههنا فرق دقيق به يحسن الاستثناء فى الرشاد والتقوى دون الايمان وهو ان الرشاد اعنى الاهتداء بعمل الصالحات والتقوى اى الانتهاء عن « لكن »

ان لااله الاالله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لااله الاالله وادناها اماطة الاذى عن الطريق ﴿ واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول أنا مؤمن حقا ﴾ لتحقق الايمان ﴿ ولاينبغى ان يقول انا مؤمن ان شاء الله ﴾ لانه ان كان للشك فهو كفر لامحالة وان كان للتأدب واحالة الامور الى مشيئة الله تعالى اوللشك فى العاقبة والمآل لافى الآن والحال اوللتبرك بذكر الله اوللتبرء عن تزكية نفسه اوالاعجاب بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك فلهذا قال لاينبغى دون ان يقول لايجوز لانه اذالم يكن للشك فلا معنى لنفى الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله تعالى لان الشباب ليس من الافعال المكتسبة ولامما لايتصور البقاء عليه فى العاقبة والمآل ولامما تحصل به تزكية النفس الاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متق ان شاء الله تعالى وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذى به يخرج عن الكفر

المنهيات ليس واحد منهما شيئا محصلا يحصل تمامه لاحد فى وقت معين فليس الراشد من عمل صالحا فى الحال اوفى حين من الاحيان وكذلك المتقى ليس من اجتنب المحارم فى حين من احيان كونه مكلفا بل الحاصل منهما هيئة نفسانية تدعو الى امتثال الاوامر وتزجر عن ارتكاب المناهى وتلك الهيئة تقوى وتضعف وتزول وتثبت والمعتبر منها

ماهو فى القوة والثبات بحيث يفى بكسر الشهوات وقهر النفس الارماة ويبقى مدة الامر ومشق للانسان بذلك فكيف لايشك فى حصوله واما الايمان فهو امر آنى الحصول يحصل لمن هداه الله بتمامه دفعة واماقوته وثباته فامر خارج عن مدلول قوله انا مؤمن فلاوجه للشك والاستثناء (قوله لكن التصديق فى نفسه قابل للشدة والضعف) يريد ان كل مؤمن وان كان تصديق النبى عليه السلام فى جميع ماجاء به حاصلا له اجمالا لكنه ربما يكون ضعيفا فاذا جاء الى التفاصيل وخصوصيات الامور التعبدية الشاقة فربما يكون لبعض النفوس

لكن التصديق فى نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجى المشار اليه بقوله تعالى * اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم * انما هو فى مشيئة الله تعالى ولما نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى بناء على ان العبرة فى الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقى من مات على الكفر نعوذ بالله تعالى وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ماأشير اليه بقوله تعالى فى حق ابليس * وكان من الكافرين * وقول عليه السلام السعيد من سعد فى بطن امه والشقى من شقى فى بطن امه اشار الى بطلان ذلك بقوله (والسعيد قد يشقى) بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله تعالى (والشقى قد يسعد) بان يؤمن بعد الكفر (والتغير يكون على السعادة والشقاوة

بسبب الخذلان واتباع الهوى والشيطان شئ من استنكار اواستكراه قلبى اولسانى ينافى اذعانها ويجئ بالنقض على تصديقها وان لم يكن له شعور بذلك فلهذا قول ينبغى للمؤمن ان يتعود هذا الدعاء صباحا ومساء اللهم انى أعوذ بك من ان اشرك بك شيئا وانا أعلم واستغفرك لما لا أعلم فانه نجاة عن الوقوع فى هذه الورطة اوعد النبى فلا جزم لاحد لحصول الايمان المنجى السالم عن شوب امثال

ذلك فلا جرم يحال به على مشيئة الله قال رحمه الله وهذا قريب اولا مخالفة لما يدعيه الخصم من الاجماع والاذكر فى الفتاوى من الروايات (قوله وكان من الكافرين) دلت الآية على ان ابليس لم يزل كافرا مع صحة ايمانه وكثرة طاعاته قبل خلق آدم عليه السلام حتى عد من الملائكة وصح استثناؤه منهم استثناء متصلا فى قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فظهر ان المعتبر هو ايمان الموافاة اى الوصول الى آخر الحياة واول منازل الآخرة وايمان الحال وان كان ايمانا حقيقة لكن لما لم يترتب عليه ثمرات الايمان لم يعتد به فالايمان المعتبر غير مقطوع الحصول فيدخله الاستثناء

والوجهان الاخيران يفيدان صحة حقيقة الاستثناء بخلاف الوجه الاول فانه يفيد صحة صيغة الاستثناء وليس النزاع الافيها (قوله دون الاسعاد والاشقاء) فان الله تعالى موصوف ازلا وابدا باسعاد المرء وقت سعادته واشقائه وقت شقاوته لاتبدل فيهما اصلا وانما التبدل في سعادته وشقاوته ومعنى قوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه ان الفائز بالسعادة الحقيقية من علم الله انه يختم له بالسعادة وهو في بطن امه كذا المخذول بالشقاء الابدي من علم انه يختم بالشقاء في ابتداء فطرته وهذا لاينافي ماذكرنا من تبدل السعادة والشقاوة

دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى) لما ان الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة (ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته) لما مر من ان القديم لايكون محلا للحوادث والحق انه لاخلاف في المعنى لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان اريد ماتترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشيئة الله تعالى لاقطع لحصوله في الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الى المشيئة اراد الثاني (وفي ارسال الرسل) جمع رسول فعول من الرسالة وهي سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الالباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب (حكمة) اي مصلحة وعاقبة حيدة وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا بممكن يستوي طرفاه

عليه (قوله بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه) اي تستوجبه ولاتتم بدونه لكن لما كان رعاية وجه الحكمة في افعاله تعالى امرا تفصيليا وشيئا عاديا لاواجبا عقليا لم يجب عليه تعالى موجبه ومقتضاه ايضا ومن خفي عليه هذا المعنى قال معنى قوله تقتضيه ترجحه ترجيحا لايصل الى حد الوجوب فلزم عدم منافاة الحكمة لعدم الارسال ثم اعترض باحتمال ان يكون في عدم الارسال حكمة خفية وورود هذا الاعتراض على ماذكرنا اظهر وجوابه ادعاء العلم الضروري بان قضية الحكمة تقتضي الارسال وكانه البتة وقدمر مثله (قوله وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة) المشهور من احتجاج من يدعي امتناع الارسال انه لايمكن للمرسل ان يعرف ان من قاله ارسلتك هو الله تعالى اذ لعله من القاء الجن وهذا مناسب لما يزعمه السمنية من انه لاطريق للعلم الا الحس واما البراهمة فالمشهور من مذهبهم لايحيلون الارسال بل قد اعترف قوم منهم بنبوة آدم

وقوم بنبوة ابراهيم وانما يزعمون ان فى العقل مندوحة عن الارسال لان الحكم الذى يأتى به الرسول ان كان مخالفا لحكم العقل يرد وان كان موافقا له فلا حاجة اليه ولعله اراد بالامتناع عدم الوقوع تعبيرا عن اللازم بالملزوم (قوله كما ذهب اليه بعض المتكلمين) يريد بهم الاشاعرة فان افعاله تعالى عندهم غير معللة بالعلل والاغراض ولا يسأل عما يفعل ولا يطلب له اللمية فالارسال عندهم بمجرد تعلق ارادته تعالى بذلك لا لرعاية لمصالح العباد والحكم على سبيل الوجوب كما هو مذهب المعتزلة ولا على وجه التفضل والاحسان على ما هو رأى علماء ماوراء النهر من ان الارسال واجب عليه تعالى فى حكمته وان لم يكن غير واجب بالنظر الى ذاته وقدرته كالرجل الكريم لا يأتى من الافعال بما فيه لؤم وخسة نفس البتة وان كان متمكنا من فعله (قوله فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه) فيه اشعار بأن للعقل ان يهتدى الى حسن بعض الافعال كما هو رأى علماء ماوراء النهر لا كما قال الاشعرى من ان العقل معزول هناك رأسا وبنى الشارح فى هذا الكتاب كلامه على مذهبهم فى كثير من المواضع متابعة للمص فليتنبه له (قوله وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثانى مما لا يستقل العقل به) فيه رد على البراهمة على ما عرفت من شبههم (قوله فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل) اذ الاحكام كانت ثابتة والغرض من الارسال بيانها واظهارها فيكون رحمة محضة وارادة للخير بالنسبة الى المكذب والمصدق وان لم ينتفع المكذب بذلك لكن

كما ذهب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال (وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين) لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب (ومنذرين) لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبانظار دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد واحد (ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين) فان الله تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب وتفصيل احوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثانى مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما وكذا جعل القضايا منها ما هى ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هى واجبات او ممتنعات لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى * وما ارسلناك الا رحمة للعالمين * (وايدهم) اى الانبياء (بالمعجزات الناقضات للعادات) جمع معجزة

بين لقوم سفرقد عن لهم طريقان احدهما طريق محبوب موصل الى هو مقصد لهم ومطلوب وان الآخر طريق ضلال وهلاك فانه عطف عليهم وارشادلهم وسبب لفلاح من اتبع الهدى لالهلاك من سلك طريق الردى فلاحاجة الى مايقال من ان كونه عليه السلام رحمة للكفار هو بمجرد أمنهم عما كانه من مثل المسخ والخسف والاستيصال (قوله وهى امر يظهر بخلاف العادة الخ) اشترط فى المعجزة سبعة امور يتضمن هذا التعريف الاشارة اليها الاول ان تكون فعله تعالى اومايقوم مقامه من الترك ليتصور كونه منه تعالى ويفهم ذلك من قوله امر يظهر اذ الامر يتناول الفعل والترك ويفهم استناده اليه تعالى مما سبق من ان كل مايظهر ويحدث من اجزاء العالم فمحدثه هو الله تعالى الثانى ان تكون خارقا للعادة اذ لااعجاز دونه وقد دل عليه قوله بخلاف العادة الثالث ان يكون ظهوره على يد من يدعى النبوة ليعلم انه تصديق له وقد صرح به الرابع ان يكون مقاربا للدعوى اذ لا شهادة قبل الدعوى والتأخر عنها بزمان متطاول آية الكذب واما التأخر بزمان يسير فهو فى حكم العدم ودل عليه قوله عندى تحدى المنكرين الخامس ان يكون موافقا للدعوى اذ المخالف لايعد تصديقا كفلق « ولايقدح » الجبل بعدى دعوى وفلق البحر السادس ان لايكون مكذبا له كما اذا قال معجزتى نطق هذا الجماد فنطق بتكذيبه فانه ادل على كذبه من صدقه وقد دل على هذين الشرطين لفظ التحدى على ماقال رحمه الله من ان التحدى طلب المعارضة فيما جعله شاهدا لدعواه ولاشهادة دونهما كما عرفت السابع ان يتعذر معارضة كما يفصح عنه قوله على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله فان ذلك حقيقة الاعجاز (قوله بطريق جرى العادة بان الله تعالى

وهى امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق فى دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا فى نفسه وذلك كما اذا ادعى احد بمحضر من الجماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلاث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضرورى عادى بصدقه فى مقالته وان كان الكذب ممكنا فى نفسه فان الامكان الذاتى بمعنى التجويز العقلى لاينافى حصول العلم القطعى كعلمنا بأن جبل احد لم ينقلب ذهبا وان كان ممكنا فى نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم كالحس

يخلق العلم الخ) ظاهر كلامه مشعر بأن العادة المفيدة للعلم بصدق النبوة عند ظهور المعجزة هى عادته الجارية بخلق العلم عند ذلك وذلك باطل والالزم ان يكون جميع العلوم المنسوبة الى الاسباب الثلاثة عادية عندنا بل الحق ان خلق المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا لكنه ممتنع عادة فهذه العادة هى الحاملة بحصول العلم بصدق النبوة عند مشاهدة المعجزة على ان منهم من قال بامتناع ذلك عقلا وبنوا ذلك على اصول مختلفة فصل القول فيها فى شرح المقاصد (قوله ولايقدح فى ذلك الخ) لان ذلك يحصل عند مشاهدة المعجزة بطريق الضرورة لابطريق الاستدلال والنظر حتى يحتاج فيه الى نفى الاحتمالات ودفع الشبهات وقد عرفت تحقيق ذلك (قوله فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهى) مثل قوله اسكن انت وزوجك وكلا منها

ولايقدح فى ذلك العلم امكان كون المعجزة من غير الله تعالى اوكونها لالغرض التصديق اوكونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية كما لايقدح فى العلم الضرورى الحسى بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى انه لوقدر عدمها لم يلزم منه محال (واول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) اما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهى مع القطع بأنه لم يكن فى زمنه نبى آخر فهو بالوحى لاغير وكذا بالسنة والاجماع فانكار نبوته على مانقل عن البعض يكون كفرا

رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين وهذا الاستدلال لوتم دل على نبوته قبل خروجه من الجنة والاكثرون على خلافه وتمسكوا فى ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لم يكن له اذ ذاك امة والارسال الى الواحد لحوا مثلا غير معهود ولهذا قالوا فى تعريف النبى عليه السلام هو من قال له الله تعالى ارسلتك الى الناس او الى قوم كذا واما النقل فقوله فغوى ثم اجتباه ربه فان كلمة ثم يفيد ان اجتباءه بالنبوة كان بعدما بدر منه بادرته فيكون بعد خروجه من الجنة وقد اعترض ايضا بأن الوحى لايستلزم النبوة لقوله تعالى واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه الآية ولايتصور نبوتها وجوابه ان المفهوم من الكتاب فى حق آدم هو اسماع الكلام المنظوم فى اليقظة حيث قال وقلنا يا آدم اسكن الآية وهو المسمى بالوحى الظاهر والوحى المتلو ولم يثبت ذلك لغير النبى بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول واما القاء المعنى فى الروع فى اليقظة او اسماع الكلام فى المنام ويقال له الوحى والايحاء لغة وهو المراد مما ورد فى حق ام موسى على ماصرح به فى كتب التفسير فغير مختص به قطعا

﴿ قوله واما نبوة محمد عليه السلام ﴾ قد استدل عليها بوجوه ثلاثة حاصل الاول

واما نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضته بأقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجتهم واعرضوا عن المعارضته بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم مع توافر الدواعى الاتيان بشئ مما يدانيه فدل ذلك قطعا على انه من عندالله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم علما عاديا لايقدح فيه شئ من الاحتمالات العقليـة على ماهو شان سائر العلوم العادية وثانيهما انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة مابلغ القدر المشترك منه اعنى ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها آحادا كشجاعة على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم فان كلا منهما ثبت بالتواتر وان كان تفاصيلهـا آحادا وهى مذكورة فى كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما ماتواتر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه العظيمة واحكامه الحكيمة واقدامه حين يحجم الابطال ووثوقه بعصمة الله تعالى فى جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم يجد اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولاالى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور فى غير الانبياء وان يجمع الله تعالى هذه الكمالات فى حق من يعلم انه يفترى عليه ثم يمهله ثلاثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه ويحيي آثاره بعد موته الى يوم القيامة وثانيهما

التمسك بدلالة المعجزة فانها كما عرفت تفيد العلم بصدق المدعى بالضرورة العادية و حاصل الثانى الاستدلال بحوزه اصناف الكمالات العلية على مافصله رحمه الله تعالى فان هذه الكمالات لو سلم حصول كل واحد منها لغير النبي عليه السلام فلا شبهة فى امتناع اجتماعها فيمن هو مفتر عليه تعالى كذاب بل فى غير النبي مطلقا وحاصل الثالث انا لما فتشنا عن حقيقة النبوة وفصلناها وجدناها حاصلة له عليه السلام فحكمنا بنبوته وصدق دعواه قال الامام الرازى هذا برهان ظاهر من باب البرهان اللمى فان معنى النبوة اذا حصل وجد فيه اكمل فيكون هو من سائر الانبياء افضل واما اثباتها بالمعجزة فمن باب البرهان الانى

• انه ادعى •

﴿ قوله ﴾

(قوله فلايكون اليه وحى ونصب احكام)فان قيل قدورد فى الحديث ان عيسى عليه السلام ينزل حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية ويزيد فى الحلال اجيب بأنه ليس فى شئ من ذلك نصب احكام اما كسر الصليب وقتل الخنزير فظاهر انه على ديننا فان الخنزير لكونه نجس العين يحرم اقتناؤه والانتفاع به فيباح اتلافه واما وضع الجزية فقيل انه من شريعتنا

انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرايع واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس فى الفضائل العلميـة والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله تعالى دينه على الدين كله كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم النبيين وانه مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت انه آخر الانبياء وان نبوته لا يختص العرب كما زعم بعض النصارى فان قيل قدورد فى الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده قلنا نعم لكنه يتابع محمدا عليه السلام لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحى ونصب احكام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثم الاصح انه يصلى بالناس ويؤمهم ويقتدى به المهدى لانه افضل فامامته اولى (وقد روى بيان عددهم فى بعض الاحاديث) على ماروى ان النبى عليه السلام سئل عن عدد الانبياء عليهم السلام فقال مائة الف واربع عشرون الفا وفى رواية مائتا الف واربع وعشرون الفا والاولى ان لا يقتصر على عدد فى التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك (ولا يؤمن فى ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم) اى ان ذكر عدد اكثر من عددهم (او يخرج منهم من هو منهم) ان ذكر عددا اقل من عددهم يعنى ان خبر الواحد

ايضا لما دل عليه الاحاديث من انه ينسخ حكم الجزية وقت نزول عيسى عليه السلام ولا يبقى الا الاسلام او السيف وقيل انما يضعها لان المال يفيض ح حتى لا يقبله احد كما ورد فى الحديث وذلك لنماء البركات والخيرات وقلة الرغبات فى الاموال لقرب الساعة وتتابع العلامات وينبغى ان هذا مراد من قال انه من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وقيل معنى يضع الجزية يعرضها على كل كافر لا بالحرب بل بالسلم اذ لا يبقى ح محارب ومقاتل قيل الصحيح هو الجواب الاول واما قوله يزيد فى الحلال فقد قيل انه يتزوج بعد نزوله فيكون ذلك زيادة له عليه السلام فى الحلال اذ لم يتزوج قبل ثم انه قد ورد فى اثناء حديث طويل قسما هو كذلك اذ

اوحى الله الى عيسى انى اخرجت عبادا لا يدان لاحد بقتالهم يعنى يأجوج ومأجوج فقوله لا يكون اليه وحى اما ان يكون المراد الوحى بنصب الاحكام ويكون نصب الاحكام عطفا عليه تفسيرا للمراد او يكون المراد الوحى المتلو ولا دليل فى الحديث عليه (قوله ثم الاصح انه يصلى

بالناس ويؤمهم ويقتدى به المهدى لانه افضل فامامته اولى) قال رحمه الله لانه وان كان من اتباع النبى عليه السلام لكنه غير منعزل عن النبوة وغاية علماء الامة التشبيه بانبياء بنى اسرائيل وقد ورد فى اثناء حديث فبينماهم يعدون للقتال يسوون الصفوف اذا اقيمت الصلاة فينزل عيسى ابن مريم فأمهم قال رحمه الله وفى هذا دليل على ان عيسى عليه السلام يؤمهم فى تلك الصلاة لكن اهل الحديث قالوا امهم ناه وعهدهم عيسى عليه السلام لاخذ سنة رسولهم والاقتداء بهم وقد ورد فى الحديث كيف انتم اذا نزل عيسى بن مريم فيكم وامامكم فى حديث آخر فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال فصل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة الله هذه الامة قالوا فى الحديثين دلالة على انه لايؤمهم عيسى عليه السلام ولايكون من امة محمد عليه السلام بل يكون مقرر الدينه وعونا على امته بمنزلة الخليفة له عليه السلام (قوله على تقدير اشتماله على جميع الشرائط) اى شرائط الراوى وهى العقل والضبط والعدالة والاسلام (قوله اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين) هذا فى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والارسال اذ قد دلت المعجزة على صدقهم واما فيه دلالة قطعية لكن القاضى ابابكر خصصها بما يعمدونه ويتذكرونه فجوز صدور الكذب عنهم سهوا اونسيانا فى الامور التبليغية بناء على انه لادلالة للمعجزة على عصمتهم عن ذلك واما الكذب فيما عداها فالحق انه من عداد سائر الذنوب على التفصيل الذى يأتى (قوله معصومون عن الكفر قبل الوحى وبعده) عمدا اوسهوا ولم يسمع خلاف صريح فى ذلك غير ان الخوارج جوزوا صدور الذنوب مع قولهم بان كل

على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة فى اصول الفقه لايفيد الا الظن ولا عبرة بالظن فى باب الاعتقاديات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه ممايفضى الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبى عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبى عليه السلام من غير الانبياء اوغير النبى من الانبياء بناء على ان اسم العدد خاص فى مدلول لايحتمل الزيادة ولا النقصان (وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى) لان هذا معنى النبوة والرسالة (صادقين ناصحين) لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفى هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين وفى عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحى وبعده بالاجماع وكذا من تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية

ذنب كفر (قوله وانما الخلاف فى ان امتناعه بدليل السمع او العقل) فالمحققون من الاشاعرة على ان ذلك مستفاد من السمع والاجماع والمعتزلة على انه يمتنع عقلا لانه يؤدى الى النفرة وعدم الانقياد فلايكون البعثة لطفا بل خذلانا فلا يجوز ذلك عليه تعالى فى حق الكل اذ فيهم من لاينفع فيه اللطف فيكون تركا للاصلح بالنسبة اليه وما يقال من ان الصدور لايستلزم الظهور ولافساد فيه فجوابه ان جواز الصدور يستلزم جواز الظهور بالضرورة العادية وملزوم الفاسد فاسد (قوله هذا كله) اى من قوله وكذا

وانما الخلاف فى ان امتناعه بدليل السمع او العقل واما سهوا فجوزه الاكثرون واما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائى واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحى واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فيفوت مصلحة البعثة والحق منع ما توجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحى وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء عليهم السلام مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك فى الكتب المبسوطة (وافضل الانبياء محمد عليه السلام) لقوله تعالى * كنتم خير امة الآية *

عن تعمد الكبائر الى هنا (قوله والحق منع ما يوجب النفرة) سواء كان ذلك معصية لهم كالفجور اولا كعهر الامهات فانه لاذنب للانسان فى زنى امه لكن الطبع ينفر عن اتباع اولاد الزنا خصوصا فى امر الدين (قوله لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية) لان اظهار الاسلام ح القاء النفس فى التهلكة ورد بانه يفضى الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة لعدم الموافق او قلته وكثرة المخالف وشوكته وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى فى زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وما يقال من انه يجوز رفع الخوف باعلام من الله كما فى حق نبينا والله يعصمك من الناس فجوابه ان العصمة غير لازمة فكيف اعلامها الا ترى ان الكفار قتلوا فريقا من الانبياء عليهم السلام ولم يسمع من احدهم اظهار الكفر (قوله فمصروف عن ظاهره ان امكن) يريد ان كان له محمل آخر لا يلزم منه نسبة الذنوب الى الانبياء يحمل عليه وان كان خلاف الظاهر جمعا بين الادلة والا

فيحمل على انه ترك الاول او على الصغيرة سهوا او عمدا او على انه قبل البعثة مثلا قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك الذى انقض ظهرك يدل بظاهره على انه عليه السلام اقترف وزرا اى ذنبا وانقاض ظهره يشعر بكثرته فنقول لانسلم ان الوزر ههنا بمعنى الذنب اذ قد يستعمل بمعنى الثقل كما فى قوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها فالمراد ما كان يغشاه من الغم الشديد والحرب المفرط لاصرار قومه على تكذيبه والشرط بالله تعالى سلمناه لكن المراد ما ارتكبه من ترك الاول وتسميته وزرا استعظام له منه عليه السلام الا يرى ان حسنات الابرار سيئات المقربين وكذلك انقاض ظهره تهويل لذلك او المراد الصغيرة سهوا او عمدا او ما كان منه قبل النبوة فالآية على الوجه الاول مصروفة عن ظاهرها بخلاف الوجوه الاخر اذ ليس فيها اخراجها عن ظاهرها بالكلية فتدبر وقس عليها نظائرها ﴿ قوله ولاشك ان خيرية الامة بحسب كما لهم فى الدين ﴾ يريد انه اضاف الخيرية الى الامة فيكون المراد خيريتهم من حيث انه امة اى ذو ملة ودين فان الامة فى الاصل الدين قال الاخفش فى قوله تعالى كنتم خير امة يريد اهل امة اى خير اهل

ولاشك ان خيرية الامة بحسب كما لهم فى الدين وذلك تابع لكمال نبيهم الذى يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام انا سيد اولاد آدم ولا فخر لى ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من آدم عليه السلام بل من اولاده ﴿ والملائكة عباد الله تعالى العاملون بأمره ﴾ على مادل عليه قوله تعالى * لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون لا يستكبرون عن عبادته

دين فاضمحل ما توهم من ان خيرية الامة يجوز ان يكون لا بحسب الكمال فى الدين «ولا» بل لوجه آخر ومنهم من قال دلت الآية الكريمة على ان امته عليه السلام خير الامم فيكون عليه السلام خير الانبياء لان فضل النبي لفضل امته فتأمل ﴿ قوله لا يدل على كونه افضل من آدم ﴾ وطريان العرف على اطلاق ولد آدم واولاده على النوع كما فى ابن آدم وبنيه لو سلم فلا يخرجه عن ضعفه وكذا القول بأن فى اولاده من هو افضل منه لان ذلك مما اختلف فيه واما قوله عليه السلام من قال أنا خير من يونس بن متى فقد كذب فقد قيل انه تواضع منه عليه السلام وهذا حسن لكنه بمعزل عن التطبيق بين المذهب ومعنى الحديث وقيل المراد غير النبي عليه السلام كما اذ قلت دخلت الدار وخبرت من فيها فان المراد غير المتكلم وفيه ايضا ضعف وقيل المقصود نفى الخيرية فى الرسالة والنبوة لا فى الرتبة والدرجة ولا يخفى بعده والا قرب ان يقال لما حكى الله تعالى من قلة صبره على أذى قومه وذهابه مغاضبا كان مظنة ان يقع فى نفس

(احدهم)

احدهم انه اشد صبرامنه واثبت عزما حتى لواوتى مااوتى فابتلى عابه ابتلى لصبر وشكر ونهى النبى عليه السلام عن ذلك وبين انه ظن فادفاعل يونس عليه السلام قد ابتلى عاليس للانسان للصبر عليه يدان ومعنى قوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت هوالنهى عن الوقوع فى مثله واكتساب مايفضى اليه وافضلية نبينا عليه السلام لاتقتضى ان يطيق الصبر عليه البتة (قوله ولايستحسرون) اى لايعيون من حسر البعير وتحسر واستحسر اى اعيى فهو كقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لايفترون (قوله محال باطل) جمع بينهما

ولا يستحسرون . (لايوصفون بذكورة ولا انوثة) اذلم يرد بذلك نقل ومادل عليه عقل ومازعم عبدة الاصنام انهم بنات الله تعالى محال باطل وافراط فى شأنهم كما ان قول اليهود ان الواحد فالواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله تعالى بالمسخ تفريط وتقصير فى حالهم فان قيل ابليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم قلنا لابل كان من الجن ففسق عن امر ربه لكنه لما كان فى صفة الملائكة فى باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا واما هاروت وماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على السهو والزلة وكانا يعظان على الناس ويعلمان السحر ويقولان انما نحن فتنة فلاتكفر ولا كفر فى تعليم السحر بل فى اعتقاده والعمل به (ولله تعالى كتب انزلها على انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده) وكلها كلام الله تعالى

كان البطلان نظرا الى كونهم بنات والاستحالة نظرا الى الاضافة اليه تعالى (قوله تفريط وتقصير فى حالهم) فان الظواهر قد دلت على عصمتهم عن المعاصى ومواظبتهم على الطاعات كما سبق نبذ من ذلك حتى اتفقوا على عصمتهم عن غير الكفر ايضا من المعاصى (قوله بدليل صحة استثنائه منهم) فان الاستثناء اخراج ولا اخراج دون الدخول وحمل الاستثناء على الانقطاع وان كان له مجال لكنهم قالوا ان صيغة الاستثناء مجاز فيه فلا يصار اليه الا بدليل كيف وقد تناوله الامر بالسجود للملائكة حتى عوتب بقوله تعالى مامنعك الا تسجد اذ أمرتك (قوله قلنا لابل كان من الجن ففسق عن امر ربه) لاحظ فى تقرير الحكم الآية الدالة على ثبوته وحمل كان على صار بمعنى انه انقلب جنا اوانه كان من نوع من الملائكة مسمى بالجن عدول عن الظاهر من غير دلالة (قوله والحق انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة اذ لم يثبت منهما الاعتقاد بتأثير السحر ولا العمل به ولا غيره من المعاصى بل قد انزل عليهما السحر ابتلاء للناس فمن كافر تعلمه وعمل به ومن مؤمن تجنبه وتوقاه ولم يكن منهما غير

التعليم باذنه تعالى (قوله وهو واحد) لما عرفت ان كلام الله صفة واحدة ازلية والكثرة انما هى فى تعلقاته واقسامه الى تفاصيله باعتبارها وفى الالفاظ الدالة على تلك الاقسام واراد بتعدده تكثره الى العدد الذى عرفته فى صدر الكتاب وبتفاوته تفاصل آحاده فى ترتب الثواب على قراءتها بل وفى بلاغتها ايضا وقول من قال ان هذا العطف قريب من التفسير بعيد من التفسير (قوله يكون مبتدعا) اى خارجا عن السنة يضلل ولا يكفر هذا فى انكار المعراج على التفصيل المذكور واما انكار اصل المعراج فهو كفر بلا شبهة وسيفصل الكلام فيه (قوله واجيب بان المراد) اى فى الآية الرؤيا بالعين جمعا بينهما وبين آية الاسراء واما حديث عائشة رضى الله عنها فقد قيل انه لا يصلح للاحتجاج اذ لم تحدث به عن مشاهدة اذ لم تكن وقت المعراج زوجته عليه السلام ولا فى سن الضبط بل لعلها لم تولد بعد اذ قد قيل ان المعراج كان قبل البعثة وقيل ان يوحى اليه بعد مبعثه بخمس سنين * بسبب

وهو واحد وانما التعدد والتفاوت فى النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التورية ثم الانجيل ثم الزبور كما ان القرآن كلام الله تعالى واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد فى الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع وذكر الله تعالى فيه اكثر ثم ان الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها (والمعراج لرسول الله تعالى فى اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ماشاء الله تعالى عن العلى حق) اى ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالته انما يبتنى على اصول الفلاسفة والا فالخرق والالتيام على السموات جائز والاجسام متماثلة يصح على كل ما يصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها فقوله فى اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان فى المنام على ماروى عن معاوية رضى الله تعالى عنه انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروى عن عائشة رضى الله تعالى عنها انها قالت مافقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج وقد قال الله تعالى * وماجعلنا الرؤيا التى أريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى مافقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج فى المنام اوبالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا

وقيل كان قبله بسبع وعشرين من ربيع الاول قبل الهجرة بسنة وتزوج عائشة رضى الله عنها بعد الهجرة وقد تزوجها حديثة السن ومنهم من قال المعراجان مارواه مالك ابن صعصع وهو كان فى اليقظة من الحطيم او الحجر وقد ورد فيه ذكر البراق والسير وماروا ابوذر وكان فى المنام من بيت ام هانئ ورعا اضافه عليه السلام الى نفسه اذ كان مسكنه ولم يذكر

بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج فى اليقظة لم يكن الا الى بيت المقدس على مانطق به الكتاب وقوله ثم الى ماشاء الله اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعى ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة والعرش اوغير ذلك آحاد ثم الصحيح ان النبى عليه السلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه ﴿ وكرامات الاولياء حق ﴾ والولى هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب مايمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصى المعرض عن الانهماك فى الشهوات واللذات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فمالايكون مقارنا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا ومايكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقية الكرامة ماتواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لايمكن انكاره خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لاحاجة الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة جدا فقال ﴿ فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولى من قطع المسافة البعيدة فى المدة القليلة ﴾ كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو

فيه البراق بل ان جبرائيل أتاه فأخذ بيده وخرج به الى السماء ﴿ قوله فى الشهوات واللذات ﴾ اى المباحة ﴿ قوله من قبله ﴾ اى قبل الولى بالتفسير المذكور وبهذا يمتاز الكرامة من الاستدراج وعما يسمونه اهانة وهو مايقع دلالة على تكذيب الكذابين كما روى عن مسيلمة الكذاب انه دعا لاعور ليصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ويمتاز ايضا عما يسمونه معونة مثل مايظهر من قبل العوام تخليصا لهم عن المحن والبلاء قال رحمه الله ومن ههنا قالوا ان الخوارق اربعة انواع معجزة وكرامة ومعونة واهانة وكأنهم لم يذكروا الاستدراج لانه اهانة

بالنظر الى المآل ولا السحر اما لانه تخييل وتمويه واراءة ما لا اصل له كما ذهب اليه كثير من المتكلمين واما لانه راجع الى الاستدراج والاهانة واما الارهاصات فقد صرح صاحب المواقف بانها من قبيل الكرامات فان الانبياء قبل النبوة لايقصرون عن درجة الاولياء ﴿ قوله والكتاب ناطق

بظهورها من مريم) حيث ذكر فيه انها حبلت من غير ذكر ووجد عندها الرزق من غير سبب ظاهر وتساقط عليها الرطب الجني من النخلة اليابسة ولا يجوز ان يجعل ذلك معجزة لزكريا عليه السلام حيث لم يقارن دعواه ولا ارهاصا لعيسى عليه السلام والالما علمت مريم من اين حصل ذلك على انه لا معنى للكرامة الاظهور الخارق على يد العارف بالله وصفاته مقرونا بعمل الصالحات غير مقرون بدعوى النبوة وذكر فيه ايضا ان صاحب سليمان اتى بعرش بلقيس من المسافة البعيدة قبل ارتداد الطرف وليس ذلك معجزة لسليمان بل هو كرامة لصاحبه لمين ماذكر (قوله (آصف بن برخيا) وزير سليمان وقيل كان صديقا عالما واسمه اسطوم وانما قال على الاشهر لانه قيل الخضر عليه السلام وقيل جبرائيل اوملك ايده الله به وقيل سليمان نفسه (قوله بينا رجل يسوق بقرة) كلمة بين ظرف لازم الاضافة الى المفرد لكنها قد تضاف الى الجملة فتكون ح عما الكافة لان الاضافه الى الجملة كلا اضافة او بالالف لانها قد تكون للوقف كما في انا فتغني غناءها ويقع بعدها ح الجملة الاسمية والفعلية كما في بيت الحماسة * فبينا نسوس الناس والامر امرنا * اذا نحن فيهم سوقة نتنصف * وقد جاء اضافة بينا الى المصدر ايضا كقوله بينا تعانقه الكماة وردعه يوما

وآصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة (وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة اليها) كما في حق مريم فانه * كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله * (والمشي على الماء) كما نقل عن كثير من السلف من الاولياء (والطيران في الهواء) كما نقل عن جعفر بن ابى طالب ولقمان السرخسي وغيرهما (وكلام الجماد والعجماء) اما كلام الجماد فكما روى انه كان بين يدى سلمان وابى الدرداء قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها واما كلام العجماء فكتكلم الكلب لاصحاب الكهف وكما روى ان النبي عليه السلام بينا رجل يسوق بقرة تدحملها عليها اذا التفت البقرة اليه وقالت انى لم اخلق لهذا انما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم فقال النبي عليه السلام آمنت بهذا (وغير ذلك من الاشياء) مثل رؤية عمر رضى الله عنه

اتيح لى جرئ سلفع ولتضمنها معنى الشرط ح لم يكن له بد من جواب وح يجيء ... دخول اذ واذا المفاجاة في جوابها وعاملها جوابها اذا لم تدخل كلمة المفاجاة واذا دخلت فان جعلت ظرف مكان كما هو مذهب المبرد فهي ظرف مكان لما بعدها وبين ظرف زمان له وان جعلت ظرف زمان كما هو مذهب الزجاج فاما ان تجعل خارجة عن الظرفية مضافة الى ما بعدها مرفوعة على الابتداء ويجعل بين خبرا لها مقدما عليها او تجعل حرفا لا اسما كما ذهب اليه بعضهم وهو مختار نجم الائمة او يحكم بزيادتها وكونها لا للمفاجاة والعامل في بين على هذين الوجهين مابعد اذ واذا كذا ذكره نجم الائمة وقد يجعل العامل في بين

معنى المفاجأة (قوله وسماع سارية كلامه) جعل ذلك كرامة سارية والاظهر ان يجعل كرامة

وهو على المنبر فى المدينة جيشه بنهاوند حتى قال لامير جيشه يا سارية الجبل الجبل تحذيرا له من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رضى الله عنه السم من غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب عمر رضى الله عنه وامثال هذا اكثر من ان تحصى ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبى من غير النبى اشار الى الجواب بقوله (ويكون ذلك) اى ظهور خوارق العادات من الولى الذى هو من آحاد الامة (معجزة للرسول الذى ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها) اى بتلك الكرامة (انه ولى ولن يكون وليا الا وان يكون محقا فى ديانته وديانته الاقرار) باللسان والقلب (برسالة رسوله) مع الطاعة له فى اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولى الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبى معجزة سواء ظهر ذلك من قبله او من قبل آحاد امته وبالنسبة الى الولى كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبى لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولى (وافضل البشر بعد نبينا) والاحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبى ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه السلام ولو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد على الارض فى الجملة انتقض بعيسى عليه السلام (ابو بكر الصديق رضى الله عنه) الذى هو صدق النبى عليه السلام فى النبوة

لعمر كرؤية الجيش من بعيد حيث اوصل كلامه الى سمع سارية وليس لسارية الا ادراك ما وصل الى سمعه فتدبر (قوله والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبى معجزة سواء ظهر ذلك من قبله او من قبل آحاد امته) لدلالته على صدق دعوته وحقية نبوته فبهذا الاعتبار يجعل معجزة له والا فقد عرفت ان حقيقة المعجزة يجب ظهورها على يد المدعى ومقارنتها التحدى (قوله ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام) كأنه خص عيسى عليه السلام مع وجود غيره من الانبياء بعد نبينا عليه السلام كما ذكره رحمه الله من ان العظماء من العلماء على ان اربعة من الانبياء فى زمرة الاحياء الخضر والالياس فى الارض وعيسى وادريس فى السماء اما لان حياة عيسى عليه السلام ونزوله الى الارض واستقراره فوقها مدة قد ثبت بالاحاديث الصحاح بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يسمع فيه خلاف بخلاف غيره واما لانه لما لم يكن لهم وجود ظاهر على الارض كسائر الاحياء فى وقت

من الاوقات لم يعدهم موجودين بعد نبينا وجودا مطلقا ثم لا يخفى ان المقصود بيان التفاضيل فيما بين الخلفاء الاربعة وانهم افضل الصحابة الاحياء بعد النبي عليه السلام لما ذكر من الاحاديث الصحاح في مناقبهم وفضائلهم واستمرار المراء والخلاف في تعيين افضلهم وفي خلافتهم ومن ههنا ادرجوا مباحث الامامة في علم الكلام مع خروجها عن مقاصده فلو اريد كل بشر موجود بعده عليه السلام حصل المرام واستقام الكلام واما فضلهم على التابعين ومن بعدهم من الامة فمع خروجه عن المقصود يفهم من فضلهم على الصحابة اذ لا شبهة لاحد في ان خير القرون قرنه عليه السلام وان الصحابة افضل الامة بل قد اشتهر ذلك حتى كاد يلحق بالضروريات الديانية وكذا كون هؤلاء الاربعة افاضل الصحابة واكابرهم قد اشتهر فيما بين الصحابة ايضا حتى قال ابن عمر كنا في زمن النبي عليه السلام لا نعدل بابي بكر احدا ثم عمر ثم عثمان وعن محمد ابن الحنيفة قلت لابي اي الناس خير بعد النبي عليه السلام قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر فاذا كانت الصحابة افضل الامة وهؤلاء افضل الصحابة فافضلهم افضل الامة بل افضل جميع الامم (قوله من غير تلعثم) اي تمكث وتوقف

من غير تلعثم وفي المعراج بلا تردد (ثم عمر الفاروق) الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات (ثم عثمان ذو النورين) لان النبي عليه السلام زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال عليه السلام لو كان عندي ثالثة لزوجتها لك (ثم علي المرتضى) من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله رضوان الله تعالى عليهم اجمعين على هذا وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة

كما روي انه عليه السلام قال ما عرضت الايمان على احد الا وكان له كبوة غير ابي « ولم يجد » بكر فانه لم يتلعثم واما عدم تردده في امر المعراج فقد روي انه عليه السلام كان نائما في بيت ام هانئ بعد صلوة العشاء فاسرى به ورجع من ليلته وقص القصة على ام هانئ وقال مثل لي النبيون فصليت لهم وقام ليخرج الى المسجد فتشبثت ام هانئ بثوبه فقال عليه السلام مالك قالت اخشى ان يكذبك قومك ان اخبرتهم فقال وان كذبوني فخرج فجلس اليه ابو جهل فاخبره النبي عليه السلام بحديث الاسراء فقال ابو جهل يا معشر كعب بن لؤي هلم فحدثهم فمن بين مصفق وواضع يده على رأسه تعجبا وانكارا وارتد ناس ممن كان آمن به وسعى رجال الى ابي بكر رضي الله تعالى عنه فقال ان كان قال ذلك لقد صدق قالوا اتصدقه على ذلك قال اني لاصدقه على ابعد من ذلك فسمي الصديق (قوله الذي فرق بين

(الحق)

الحق والباطل ﴾ يشير الى وجه تسميته بالفاروق و كأنه لفرط مهابته وغاية تصلبه فى الدين كان الناس يهابونه فلا يأتونه بباطل الدعوى وزور الشهادة فلا يجرى بين يديه الا كلمة الصدق ولا ينطق فصله الا على مفصل الحق ﴿ قوله ولم يجد هذه المسئلة مما يتعلق به شئ من الاعمال ﴾ حتى نكتفى فيه بالظن ونضطر الى ترجيح احد الطرفين للعمل بموجبه وليس التوقف فيه مخلا بشئ من الواجبات الدينية والدنياوية اذلا يجب ان يكون الامام افضل حتى يكون التوقف تضليلا للصحابة فالاولى التوقف احترازا عن الفضول وتفضيل المفضول ﴿ قوله كانوا متوقفين فى تفضيل عثمان ﴾ بل قد مال بعض منهم الى تفضيل على رضى الله عنه

ولم يجد هذه المسئلة مما يتعلق به شئ من الاعمال ولا يكون التوقف فيه مخلا بشئ من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين فى تفضيل عثمان على على المرتضى حيث جعلوا من علامات اهل السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة مايعده ذوو العقول من الفضائل فلا جهة له ﴿ وخلافتهم ﴾ اى نيابتهم عن الرسول عليه السلام فى اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع ثابتة ﴿ على هذا الترتيب ايضا ﴾ يعنى ان الخلافة بعد رسول الله عليه السلام لابى بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلى رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى سقيفة بنى ساعدة فاستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابى بكر فاجمعوا على ذلك وبايعه على رضى الله تعالى عنه على رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه ولم يكن الخلافة حقا له لما اتفق

﴿ قوله فللتوقف جهة ﴾ لان الثواب عندنا فضل من الله ليس جزاء للطاعة حتى يستدل بكثرتها على كثرته فلا مطمع فى معرفتها من جهة العقل والاخبار من الطرفين من جهة العقل مع كون اكثرها احادا متعارضة فالوجه اتباع السلف والتوقف جهة ﴿ قوله وان اريد كثرة مايعده ذوو العقول من الفضائل فلا ﴾ لان فضائل كل واحد منهم كانت معلومة لاهل زمانه وقد نقل الينا سيرهم و كالاتهم فلم يبق للتوقف بعد ذلك وجه سوى المكابرة وتكذيب العقل فيما يحكم ببديهته هذا والمنقول عن بعض المتأخرين انه لا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا اذ ما من فضيلة تروى لاحدهم الا ولغيره مشاركة فيها وبتقدير اختصاصه بها فقد يوجد لغيره ايضا اختصاص بغيرها على انه يمكن ان يكون فضيلة واحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لشرفها فى نفسها او لزيادة كميتها ﴿ قوله فى سقيفة بنى ساعدة ﴾ من اسماء الاسد وبه سمى الرجل وبنو ساعدة قوم من الخزرج والسقيفة بوزن

الصحيفة الصفة ومنه سقيفة بنى ساعدة وهى بمنزلة الدار لهم (قوله بعد توقف كان منه)
وذلك لانه لم يتفرغ قبل النظر والاجتهاد لما غشيه من الكآبة والحزن على مفارقة رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم فلما
أفاق وتأمل دخل فيما دخل فيه
الجماعة (قوله وترك الخلافة
شورى بين ستة) اوجعلها
بينهم يتشاورون ويعينون
من هو احق بها منهم بحسب
رأيهم وانما جعلها كذلك
لان رأيهم افضل ممن عداهم
وانهم احق بالخلافة
من غيرهم وقال فى حقهم
مات رسول الله عليه السلام
وهو عنهم راض ولم يترجح
فى نظره واحد منهم فاراد
ان يستظهر برأى غيره فى
التعيين ولذلك قال فى حقهم
ان انقسموا اثنين واربعة
فكونوا مع الاربعة وان
تساووا فكونوا فى الحزب
الذى فيه عبد الرحمن (قوله
وما وقع من المخالفات
والمحاربات) يعنى انه قد
روى ان جماعة من الصحابة
قد امتنعوا عن نصرة على
والخروج معه الى الحروب
وحاربه فرق منهم ومن سائر

عليه الصحابة ولنازعه على رضى الله تعالى عنه
كما نازع معاوية رضى الله تعالى عنه ولاحتج عليهم او كان
فى حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور فى حق اصحاب
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الاتفاق على الباطل
وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابا بكر لما أيس من حياته دعا
عثمان رضى الله عنه واملى عليه كتاب عهده لعمر فلما
كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان
يبايعوا لمن فى الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلى فقال بايعنا لمن
فيها وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم
استشهد عمر رضى الله عنه وترك الخلافة شورى بين
ستة نفر عثمان وعلى وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير
وسعد بن ابى وقاص رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
ثم فوض الامر خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا
بحكمه فاختار عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه
وانقادوا لاوامره ونواهيه وصلوا معه الجمع والاعياد
وكان اجماعا ثم استشهد عثمان وترك الامر مهملا فاجتمع
كبار المهاجرين والانصار على على رضى الله تعالى عنه
والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان افضل اهل
عصره واولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات والمحاربات
لم يكن عن نزاع فى خلافته بل عن خطأ فى الاجتهاد وما وقع
من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة فى هذه المسئلة
وادعاء كل من الفريقين النص فى باب الامامة وايراد
الاسئلة والاجوبة من الجانبين فمذكور فى المطولات
(والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وامارة) لقوله عليه
السلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا

المسلمين كحرب الجمل وحرب صفين وحرب النهروان فدل ذلك على عدم صحة « وقد »
خلافته والالزم تضليل الصحابة وتفسيقهم فاجاب بان ذلك لم يكن عن نزاع فى خلافته

(بل كان)

بل كان عن خطأ في الاجتهاد فحزب معاوية انكروا عليه بترك القود من قتلة عثمان بل زعموا انه مالأ على قتله والمخطئ في الاجتهاد لا يضلل ولا يفسق (قوله ولعل المراد ان الخلافة) والاقرب ان يقال حقيقة الخلافة اعني النيابة عن رسول الله في اداء وظائف الدين واقامة حدوده من غير متابعة سلطان الهوى والتوسل بذلك الى جلب الملاذ الدنياوية

وقد استشهد علي رضي الله تعالى عنه على رأس ثلثين سنة بعد وفاة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل ملوكا وامراء وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد من الائمة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شئ من المخالفة وميل عن المبايعة تكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى او على الخلق بدليل سمعي او عقلي والمذهب انه يجب على الخلق سمعا لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفاة النبي عليه السلام نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما اشار اليه بقوله (والمسلمون لا بد لهم من امام ليقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعات بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم ونحو ذلك) من الامور التي لا يتولاها آحاد الامة

والاعراض التخيلية كما هو شان الملوك ثلثون سنة (قوله وانما الخلاف في انه يجب على الله تعالى) كما ذهب اليه الامامية والاسماعيلية او على الخلق بدليل سمعي وهو مذهب اهل السنة او عقلي وهو مذهب المعتزلة و الزيدية واعلم ان الخوارج لم يوجبوا نصب الامام لكن طائفة منهم اوجبه عند الفتنة وطائفة اخرى عند الامن الا انه لم يعتد بخلافهم لما عرفت من انهم خوارج عما انعقد عليه الاجماع (قوله من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية) فان العرب في زمان الجاهلية كما لم يكن لهم ملة ونحلة يجتمعون على مقالها ويحافظون على مراسمها لم يكن لهم ايضا امام مطاع يقوم فيما بينهم بالانصاف والانتصاف ولهذا كانوا كالذباب الشاردة والاسود الضارية لا يتبع بعضهم على بعض ولا يتعبدون على سنة ولا فرض فمن لم يعرف امام زمانه وانه في ظل امانه فكما عاش عيشة جاهلية فقد مات ميتة جاهلية (قوله قد جعلوا اهم المهمات نصب الامام) قال رحمه الله انه لما توفي النبي عليه السلام خطب

ابو بكر فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه حي لا يموت

لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت ولكن ينظر في هذا الامر (قوله فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة اماما كان اوغيره) يريدان ماذكرانما يفيد عموم الرياسة الدنياوية واما شمولها لامر الدين على ماهو المعتبر في الامامة فلا (قوله بناء على ان الامام اعم) بان يشترط في الخلافة شرائط مثل ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع شجاعا ذا رأي له بصارة في امر الحرب وترتيب الجيوش وسد الثغور وغيرها ولا يشترط في الامام ذلك (قوله واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل) اذلم يتفق الامة بعدهم ان يلي امرهم قريشي بجميع شرائط الامام فيلزم تضليلهم وترك الواجب عليهم وربما اجاب

فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلاف امر الدين والدنيا كما نشاهده في زماننا هذا فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة اماما كان اوغير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك قلنا نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا ولكن يختل امر الدين وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى فان قيل فعلى ماذكر من ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فيعصى الامة كلهم ويكون ميتتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور الخلافة ينقضي دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلثة دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل (ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرا) ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ماهو الغرض من نصب الامام (لا مختفيا) من اعين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء (ولا منتظرا) خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام اهل الظلم والعناد لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم علي رضي الله عنه ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين رضي الله عنهما ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه

رحمه الله بانه انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار «محمد» قال ههنا بحث وهو انه اذا لم يوجد امام على شرائطه وتابع طائفة من اهل الحل والعقد

قريشيا فيه بعض الشرائط من غير نفاذ لاحكامه وطاعة من العامة لاوامره وشوكة بها يتصرف فى مصالح العباد ويقتدر على النصب والعزل لمن اراد فهل يكون ذلك اتيانا بالواجب وهل يجب على ذى الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المتصفين بحسن السياسة والعدل والانصاف ان يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا لديه كسائر الرعية

محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضا ثم ابنه محمد التقى ثم ابنه على النقى ثم ابنه الحسن العسكرى ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدى رضى الله عنهم وقد اختفى خوفا من الاعداء وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع فى طول عمره وامتداد ايامه كعيسى وخضر عليهما السلام وغيرهما وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء فى عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى الامامة كما فى حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وايضا فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد وانقيادهم له اسهل

(ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببنى هاشم واولاد على رضى الله تعالى عنه) يعنى نشترط ان يكون الامام قريشيا لقوله عليه السلام الائمة من قريش وهذا وان كان خبر واحد لكن لما رواه ابو بكر رضى الله تعالى عنه محتجا به على الانصار لم ينكره احد فصار مجمعا عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا او علويا لما ثبت بالدلائل من خلافة ابى بكر وعمر وعثمان رضى الله تعالى عنهم اجمعين مع

(قوله محمد الباقر) سمى لبقره فى العلم اى توسعه فيه والكاظم من كظم الغيظ اجترعه او بمعنى الكظوم بمعنى السكوت (قوله وسيظهر فيملاء الدنيا) لا انكار عليهم فى انه سيظهر المهدى ويملك الامر سبع سنين ويملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا وانه من عترته عليه السلام من ولد فاطمة اجلى الجبهة اقنى الانف يواطئ اسمه عليه السلام واسم ابنه اسم ابنه عليه السلام لما ورد من الاخبار الدالة على ذلك وانما الانكار عليهم فى انه مختف ممتد عمره امتدادا خارجا عن المعتاد وانه امام زمانه مدة حياته وانه ابن الحسن العسكرى (قوله مع عدم القطع بعصمته) يعنى انه قد ثبت باجماع الصحابة امامة ابى بكر مع الاجماع على انه غير واجب العصمة فلو كانت العصمة شرطا للامامة لكان الاجماع على امامته اجماعا على عصمته فكان واجب

العصمة مقطوع الامر بذلك والواقع خلافه وبهذا التقرير سقط ماقيل من انه لامعنى للاجماع على عدم وجوب العصمة بل حاصله يرجع الى ادعاء الاجماع على عدم اشتراط العصمة وهو عند الخصم ممنوع وما يتوهم من الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة على ان عدم العلم منا غير مفيد ومن الصحابة ممنوع ﴿ قوله وغير المعصوم ظالم ﴾ اما لنفسه او لغيره ايضا ﴿قوله فلا يناله عهد الامامة﴾ كما هو المراد بالعهد بقرينة قوله انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى وفيه منع اذ قد ذهب اكثر المفسرين الى ان المراد عهد النبوة ﴿ قوله فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما ﴾ اذ ربما يكون مرتكبا لمعصية غير مسقطة للعدالة مثل الصغائر من غير اصرار او كانت مسقطة وقد تاب عنها واصلح وعلى التقديرين فهو غير معصوم اذ العصمة عندنا عبارة عن ان لا يخلق الله الذنب فى العبد واما تفسيرها بملكة تمنع عن الفجور فهو لا يستقيم على اصول اهل السنة لكن الشارح تسامح فى شرح المقاصد توسعة فى الجواب فقال غير المعصوم اى من « وحقيقة » ليس له ملكة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا عن ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم فليس كل عاص ظالما على الاطلاق ومبناه على ما ذكره ههنا من ان الظلم ارتكاب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح لا على ما توهم من ان الظلم

انهم لم يكونوا من بنى هاشم وان كانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر بن كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله عليه السلام فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصى بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوى بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بنى هاشم لان العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب وابو بكر رضى الله تعالى عنه قرشى لانه ابن ابى قحافة بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لوى وكذا عمر رضى الله تعالى عنه لانه ابن الخطاب ابن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدى بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابى العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد مناف ﴿ ولا يشترط فى الامام ان يكون معصوما ﴾ لما مر من الدليل على امامة ابى بكر مع عدم القطع بعصمته وايضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما فى عدم الاشتراط فيكفى عدم دليل الاشتراط احتج المخالف بقوله تعالى * لا ينال عهدى الظالمين * وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما

(هو)

وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى الذنب فى العبد مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هى لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو منصور رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية فى نفس الشخص او فى بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه (ولا ان يكون افضل من اهل زمانه) لان المساوى فى الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع للشر وابعد عن اثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضى الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بأن بعضهم افضل من البعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب امامين فى زمان واحد قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين يجب اطاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم فى ذلك من امتثال احكام متضادة واما فى الشورى فالكل بمنزلة امام واحد (يشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة الكاملة) اى مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا اذ ما جعل الله تعالى للكافرين على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر فى اعين الناس والنساء ناقصات العقل والدين والصبى والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف فى مصالح الجمهور (سائسا) مالكا للتصرف فى امور المسلمين بقوة رأيه ورؤيته ومعونة بأسه وشوكته (قادرا) بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته (على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم عن الظالم) اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض من نصب الامام (ولا ينعزل الامام بالفسق) او بالخروج عن طاعة الله تعالى (والجور) اى الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين

والتعدى على الغير اذ لا يخفى فساده (قوله وهذا معنى قولهم هى لطف من الله تعالى) لا يخفى عليك انه انسب بتفسيرها بالملكة (قوله لا تزيل المحنة) هى ما يمتحن به الانسان كالبلية لما يبتلى به اى يختبر هل يصبر ام يتضجر والمراد بها هنا التكليف باعتبار انه يمتحن به العباد كما قال تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا (قوله واما فى الشورى فالكل بمنزلة امام واحد) ربما توهم بأن معنى جعل الامامة شورى بين عدد نصب جميعهم اماما يتشاورون فى الاحكام ويقيمون باتفاقهم حدود الاسلام وهو خلاف المشهور من معنى هذه اللفظة وخلاف ما ذكره من ان جعل الامر شورى بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف غير متعين فيتشاورون ويتفقون على احدهم (قوله مسلما) اذ ولاية الكافر ناقصة حرا اذ لا ولاية للعبد ذكرا اذ المرأة قاصرة الولاية

والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط الامامة ابتداء فبقاء اولى وعن الشافعى ان الامام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير واصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعى لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابى حنيفة رحمه الله هو من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور فى كتب الشافعية ان القاضى ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان فى انعزاله ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة لماله من الشوكة بخلاف القاضى وفى رواية النوادر عن العلماء الثلثة انه لا يجوز قضاء القاضى الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها وفى فتاوى قاضيخان اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضى القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه (ويجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر) لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فمحمول على الكراهية ولا كلام فى كراهية الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فهذا اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر واما اذا أدى فلا كلام فى عدم الجواز ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا (ويصلى على كل بر وفاجر) اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عليه السلام لا تدعوا الصلاة على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل انما هى من فروع الفقه فلا وجه لايرادها فى اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقية ذلك واجب وهذا من الاصول

عاقلا بالغا اذ المجنون والصبى ليسا من اهل الولاية (قوله والسلف كانوا ينقادون لهم) فكان اجماعا منهم على صحة امامة اهل الجور والفسق (قوله فبقاء اولى) لان الرفع اعسر من الدفع وفيه ضعف لان عدم اشتراط العصمة لا يدل على عدم اشتراط العدالة كيف وقد صرحوا بانها شرط اذ الامام متصرف فى رقاب الناس واموالهم وابضاعهم والفاسق لا يؤمن ان يتصرف فيها الا على وجه الشرع فيضيع الحقوق (قوله فجميع مسائل الفقه كذلك) لكن المتكلم كما عرفت انما يبحث عن العقائد لا عن كل ما يجب الاعتقاد بحقيته

(قوله والامامة) جعلها من مقاصد علم الكلام وان كانت هى ايضا من الفروع عندنا بناء على ان نصب الامام من الافعال الواجبة علينا لا ان السلف الحقوا مباحثها باواخر الكتب الكلامية بناء على انه قد شاع بسببها خرافات من اهل البدع والاهواء فى حق كبار الصحابة والائمة المهديين فناسب دفع المطاعن عنهم بمباحث الكلام صونا لعقائد المسلمين عن الزيغ فى الدين بسبب الميل الى ما يحكونه ويحوكون ويلحمونه ويسدون بل قد ادرجوها فى تعريف الكلام حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمبدأ والمعاد على قانون الاسلام بل هى من مباحث العلم حقيقة على رأى الشيعة القائلين بوجوب نصب الامام عليه تعالى (قوله لا يبلغ مداحدهم ولا نصيفه) المد ربع الصاع والنصيف مكيال دون المد ويجئ بمعنى النصف ايضا كالعشير بمعنى العشر اى لا يبلغ اجر انفاق احدكم مثل الاحد من ذهب اجر انفاق احدهم مدا من الطعام ولا نصيفا منه وذلك بصدق نيتهم وخلوص طويتهم مع ما بهم من البؤس والضر (قوله ولا تتخذوهم غرضا من بعدى) اى هدفا ترمونهم بالمنكرات والفواحش (قوله فبحبى

فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام ومباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التى تميز بها اهل السنة عن غيرهم مما خالف فيه المعتزلة او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد (ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير) لما ورد فى الاحاديث الصحيحة فى مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم كقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابى فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام اكرموا اصحابى فانهم خياركم الحديث وقوله عليه السلام الله الله فى اصحابى لا تتخذوهم غرضا من بعدى فمن احبهم فبحبى احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم ومن آذاهم فقد آذانى ومن آذانى آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان يأخذه الله تعالى ثم فى مناقب كل من ابى بكر وعمر وعثمان وعلى والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل وتأويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضى الله عنها والا فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية واعوانه لان غاية امرهم البغى والخروج على الامام وهو لا يوجب اللعن عليهم وانما اختلفوا فى يزيد بن معاوية حتى ذكر فى الخلاصة وغيرها انه لا ينبغى اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبى عليه السلام نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل عن النبى عليه السلام لبعض من اهل القبلة

احبهم) اى بسبب حبى اومتلبسا بحبى وكذامعنى قوله فبيغضى (قوله فلما انه يعلم من احوال الناس مالايعلمه غيره) فلعله كان منافقا هذا اذا كان الملعون معينا واما اذا كان غير معين

فلما انه يعلم من احوال الناس مالايعلمه غيره و بعضهم اطلق اللعن عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين واتفقوا على جواز اللعن على من قتله اوأمر به اواجازه اورضى به والحق ان رضا يزيد بقتل الحسين رضى الله عنه واستبشاره بذلك واهانته اهل بيت النبى عليه السلام مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها آحادا فنحن لانتوقف فى شانه بل فى ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه (ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبى عليه السلام بالجنة) حيث قال عليه السلام ابو بكر فى الجنة وعمر فى الجنة وعثمان فى الجنة وعلى فى الجنة وطلحة فى الجنة وزبير فى الجنة وعبدالرحمن بن عوف فى الجنة وسعد بن ابى وقاص فى الجنة وسعيد بن زيد فى الجنة وابو عبيدة بن الجراح فى الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين رضى الله عنهم لما ورد فى الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء الجنة وان الحسن والحسين سيد اشبان اهل الجنة وسائر الصحابة لايذكرون الا بخير ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين من اهل الجنة ولايشهد بالجنة او النار لاحد بعينه بل يشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار (ونرى المسح على الخفين فى السفر والحضر) لانه وان كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور وسئل عن على ابى طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله عليه السلام ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى ابو بكر رضى الله عنه عن رسول الله عليه السلام انه رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما وقال الحسن البصرى ادركت سبعين نفرا من أصحاب رسول الله عليه السلام يرون المسح على الخفين فلهذا قال ابو حنيفة رحمه الله ماقلت بالمسح حتى جاءنى فيه مثل ضوء النهار وقال الكرخى انى اخاف الكفر على من لايرى المسح على الخفين لان الآثار التى جاءت فيه فى حيز التواتر وبالجملة من لايرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل من انس بن مالك عن اهل السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولاتطعن فى الختنين وتمسح على الخفين (ولانحرم نبيذ التمر) وهو ان ينبذ تمر اوزبيب فى الماء فيجعل فى اناء من الخزف فيحدث فيه لدغ كالاقناع فكان نهى عن ذلك رسول الله عليه السلام فى بدء الاسلام لما كانت الجرار اوانى الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد اهل السنة والجماعة خلافا للروافض وهذا بخلاف ما اذا اشتد وصار مسكرا فان القول بحرمة قليله وكثيره مماذهب اليه كثير من اهل السنة والجماعة (ولايبلغ الولى درجة الانبياء اصلا) لانهم معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحى ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فمانقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولى افضل

فقد قيل انه يجوز اللعن عليه كقوله عليه السلام لعن الله الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة والسر فيه ان ذلك ليس بلعن على احد فى الحقيقة بل هو نهى عن الفعل الذى رتب

اللعن عليه وبيان لقبحه والمجاهرة به بعد فاعله عن رحمة الله وشفاعة رسوله (قوله نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية) فنهم من قال بالاول بناء على ان النبوة تكميل للغير

من النبي كفر وضلال نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي عليه السلام متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولي الذي ليس بنبي (ولا يصل العبد) مادام عاقلا بالغا (الى حيث يسقط عنه الامر والنهي) لعموم الخطابات الواردة في التكاليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض المباحيين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق يسقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عباداته التفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا حبيب الله تعالى مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل واما قوله عليه السلام اذا احب الله تعالى عبدا لم يضره ذنب فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها (والنصوص) من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها) مالم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك لا يقال هذه ليست من النص بل من المتشابه لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم اقسام النظم على ما هو المتعارف (والعدول عنها) اي عن الظواهر (الى معان يدعيها اهل الباطن) وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية (الحاد) اي ميل وعدول عن الاسلام واتصال واتصاف (بكفر) لكونه تكذيبا للنبي عليه السلام فيما علم مجيئه به بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص محمول على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض

والتكميل بعد الكمال وفوقه ومنهم من مال الى الثاني زعما بان الولاية عبارة عن العرفان بالله وصفاته وقرب منه زلفى وكرامة عنده والنبوة عبارة عن السفارة بينه وبين عبده وتبليغ احكامه اليه والتعليم بخدمة متعلقة لمصلحة العبد وقيل للولاية مراتب متفاوتة وانما التردد بين ولاية النبي ونبوته والترجيح من جهة ان نبوته متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بالوقت وهذا اقرب فان قلت هذا البحث من مقاصد الفن فكان ينبغي ان يورده في مباحث الفن قلت اوسلم فليس جميع المباحث التي اشار اليها بعد الفراغ عن مقاصد الفن خارجة عن الفن بالكلية بل غايتها انها ليست من مهماته ومعظم مقاصده وسيتلى عليك نبذ من المسائل من هذا الجنس فلا تغفل (قوله عصمه منها) اي حفظه اما بان لا يخلق فيه الذنب او يوفقه للتوبة والاصلاح على ان عدم لحوق

ضرر الذنب بان يغفره بفضل رحمته لا يستلزم سقوط التكليف عنه كما في المذنب المغفور

(قوله المراد بالنص ليس ما يقابل الظاهر) اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه في اصطلاح اصول الفقه وان تأيد ذلك بشهادة السوق يسمى نصا فان انضم الى ذلك ما يدفع احتمال التأويل والتخصيص يسمى مفسرا وان لحقه ما يدفع احتمال النسخ يسمى محكما واذا لم يظهر فان كان ذلك لعارض يسمى خفيا وان كان لنفس اللفظ فان كان مما يدرك عقلا يسمى مشكلا ونقلا يسمى مجملا وان لم يدرك اصلا يسمى متشابها وكل من هذه الاقسام يقابل ما بازائه على الترتيب والمراد من النصوص ههنا الفاظ القرآن والحديث والمراد من ظواهرها ما يدل بحسب الاوضاع اللغوية على الاستعمال الشائع وهذا لا ينافي خفأ المراد بوجه ما (قوله النصوص القطعية من الكتاب والسنة) المتواترة من المحكم والمفسر منهما وأما الظاهر والنص فيضلل منكرهما ولا يكفر اذ لا يفيدان اكثر من الطمأنينة على الاصح (وقوله كحشر الاجساد) فان محكم التنزيل ناطق به وكذا دل الحديث عليه بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار ذلك من ضروريات الدين فانكاره مكابرة محضة وتكذيب للدين صريح وتأويل النصوص الدالة عليه بالأمور « عن » الراجعة الى الحشر النفساني بهت صرف وافك صراح (قوله لما يشق عليه لا يكفر) لان حرمة الخمر تابعة لمصلحة الوقت وصوم

العرفان (ورد النصوص) بان ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا (كفر) لكونه تكذيبا صريحا لله ورسوله فمن قذف عائشة بالزنا كفر (واستحلال المعصية) صغيرة كانت او كبيرة (كفر) اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق (والاستهانة بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر) لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى والواقعات من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كان حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا بأن كان حرمته لغيره او ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما وقد علم في دين النبي عليه السلام تحريمه كنكاح ذي المحارم او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او لحم خنزير من غير ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ الى ان يسكر كفرا ما لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل فلا يكفر ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان فرضا لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة في جميع الاديان موافقة الحكمة ومن أراد الخروج عن الحكمة فقد أراد ان يحكم الله تعالى ما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي في كتاب الحيض انه لو استحل وطأ امرأته الحائض يكفر وفي النوادر

رمضان امر تعبدى فعدمها لا ينافى الحكمة كما فى الامم السابقة (قوله وعن محمد انه لا يكفر هو الصحيح) ولعل هذا مبنى على الخلاف فى ان من استحل حراما لغيره هل يكفر أم لا فان حرمة وطئ الحائض لمجاوره اعنى الاذى (قوله وفى استحلال اللواطة بأمرأته لا يكفر على الاصح) لانه مجتهد فيه (قوله وكذا لو أمر رجلا ان يكفر بالله اوعزم على ان يأمره يكفر) لانه

عن محمد رحمه الله انه لا يكفر هو الصحيح وفى استحلال اللواطة بامرأته لا يكفر على الاصح ومن وصف الله بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه او بأمر من أوامره اوانكر وعده او وعيده يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون نبى من الانبياء على قصد استخفاف او عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضا من تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسئلونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعا وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله اوعزم على ان يأمره يكفر وكذا لو أفتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر او الزنا بسم الله وكذا اذا صلى لغير القبلة او بغير الطهارة متعمدا يكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا الى غير ذلك من الفروع (واليأس من الله تعالى كفر) لانه لا ييئس من روح الله الا القوم الكافرون (والامن من الله كفر) اذ لا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصى يكون فى النار يأس من الله تعالى وبان المطيع يكون فى الجنة امن من الله تعالى فيلزم ان يكون المعتزلة كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما آمن او يائس ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة قلنا هذا ليس بيأس ولا آمن لانه على تقدير العصيان لا ييئس ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن ان يخذله الله تعالى فيكتسب المعاصى وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلى اذا ارتكب الكبيرة لزم ان يصير كافرا ليأسه من رحمة الله تعالى ولاعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لانا لا نسلم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال يوجب الكفر هذا والجمع بين اقوالهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق الله القرآن او استحالة الرؤية او سب الشيخين او لعنهما وامثال ذلك مشكل (وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر) لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من أتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله على محمد والكاهن هو الذى يخبر عن الكوائن فى مستقبل الزمان ويدعى معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان فى العرب كهنة يدعون معرفة الامور

رضى بالكفر والرضى بالكفر سواء كان بكفر نفسه او بكفر غيره كفر (قوله والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة) اى توجه قولتنا وصلى صلاتنا ثم انه لا كلام فيما ذكره من الاشكال الا ان الظاهر ان القائل باكفار من قال بامثاله لا يقول بتلك القاعدة يفصح عن ذلك كلام المواقف حيث مهد تلك القاعدة لجمهور المتكلمين والفقهاء واثبتها

فنهم من كان يزعم ان له رئيا من الجن وتابعة يلقى اليه الاخبار ومنهم من كان يدعى انه يستدرك الامور بفهم اعطيه والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به الله سبحانه وتعالى لا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه او بالهام بطريق المعجزة او الكرامة او الارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن فيه ذلك منه ولهذا ذكر فى الفتاوى ان قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون مطرا مدعيا علم الغيب لا بعلامة كفر (والمعدوم ليس بشئ) ان اريد بالشئ الثابت المحقق على ماذهب اليه المحققون من ان الشيئية ترادف الوجود والثبوت والعدم يرادف النفى فهذا حكم ضرورى لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت فى الخارج وان اريد ان المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوى مبنى على تفسير الشئ بانه الموجود او المعلوم اومايصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال (وفى دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم) اى صدقة الاحياء (عنهم) اى عن الاموات (نفع لهم) اى للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا بأن القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء مجزى بعمله لا بعمل غيره ولنا ماورد فى الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصا فى صلوة الجنازة وقد توارث من السلف فان لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له معنى وقال صلى الله عليه وسلم ❊ مامن ميت يصلى عليه امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه وعن سعد بن عبادة انه قال يارسول الله ان ام سعد ماتت فاى الصدقة افضل فقال عليه السلام الماء فحفر بئرا وقال هذه لام سعد وقال عليه السلام الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب وقال عليه السلام ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله تعالى

بدلائلها ثم اورد مقالة مخالفيها وفصل المواضع التى اكفر فيها بعضهم بعضا واجاب عنها محافظة على تلك القاعدة (قوله فمنهم من يزعم ان له رئيا من الجن وتابعة) يقال لفلان رئى من الجن على فعيل اى مس ولفلان تابعة اى قرين من الجن يتبعه والتاء للنقل ويصدقهم ماروى انه عليه السلام سئل عن الكهان فقال ليسوا بشئ فقالوا يارسول الله فانهم يحدثون احيانا بالشئ يكون حقا فقال عليه السلام تلك الكلمة من الحق يخطفها الجنى فنقرها فى اذن وليه نقر الدجاجة فيخلطون فيها اكثر من مائة كذبة (قوله من ان الشيئية ترادف الوجود) يريد اويلازمه (قوله مبنى على تفسير لفظ الشئ بانه الموجود) كما ذهب اليه الاشاعرة او المعلوم كما ذهب اليه الجاحظ ومعتزلة بصرة اومايصح ان يعلم ويخبر عنه على ماوقع فى كلام جار الله ونقل مثله عن سيبويه وبعضهم جعله اسما للجسم

وبعضهم للقديم وبعضهم للحادث (قوله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما) فاذا كان مجرد المرور نافعا فالتضرع والابتهال اولى بان يكون نافعا على انه لاقائل بالفصل (قوله وهذه اجابة) فان قلت لم لا يجوز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين فى قضاء الله تعالى من غير ان يترتب هذا على دعائه قلت يأباه عدم ترتبه على دعائه قوله تعالى رب انظرنى الى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم (قوله قال حذيفة) هى فى الاصل تصغير حذفة واحدة الحذف وهى غنم سود صغار من غنم الحجاز واسيد فعيل من اسد الرجل بالكسر صار كالاسد فى اخلاقه وغفار بكسر الغين المعجمة ابو قبيلة من كنانة فيهم قال رسول الله غفار غفر الله لها واسلم سالمها الله وعصية عصت الله ورسوله (قوله فذكر الدخان) عن حذيفة انه قال يارسول الله وما الدخان فتلا قوله فارتقب يوم تأتى السماء بدخان مبين يغشى الناس وقال يملأ ما بين المشرق والمغرب يمكث اربعين يوما وليلة اما المؤمن فيصيبه كهيئة الزكام

يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما والاحاديث والاخبار والآثار فى هذا الباب اكثر من ان يحصى (والله تعالى يجيب الدعوات ويقضى الحاجات) لقوله تعالى * ادعونى استجب لكم * ولقوله عليه السلام يستجاب دعاء العبد مالم يدع باثم اوقطيعة رحم مالم يستعجل ولقوله عليه السلام ان ربكم حيى كريم يستحيى من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا واعلم ان العمدة فى ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عليه السلام ادعوا الله تعالى وانتم موقنون بالاجابة واعلموا ان الله تعالى لايستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختلف المشايخ فى انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى * ومادعاء الكافرين الا فى ضلال * ولانه لايدعو الله لانه لايعرفه لانه وان اقربه فلما وصفه بما لايليق به فقد نقض اقراره وماروى فى الحديث من ان دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب فمحمول على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس * رب انظرنى الى يوم يبعثون * فقال الله تعالى * انك من المنظرين * وهذه اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسى وقال الصدر الشهيد رحمه الله تعالى وبه يفتى (وما اخبره النبى عليه السلام من اشراط الساعة) اى علاماتها (من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق) لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق قال حذيفة بن اسيد الغفارى اطلع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر فقال ماتذكرون قلنا نذكر الساعة قال عليه السلام انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان

واما الكافر فيكون كالسكران يخرج من منخريه واذنيه وعن دبره وعن علي رضي الله عنه يدخل في اسماع الكفرة حتى يكون رأس احدهم كالرأس الحنيذ ويكون الارض كلها كبيت وقد فيه ليس فيه حصاص (قوله والدجال) قد ورد في الروايات انه رجل جسيم قصير افحج اجراء اعور شاب جفال الشعر جعد قطط كأن عينه عنبة طافية مكتوب بين عينيه (ك ف ر) يقرؤه كل مؤمن قارئ وغير قارئ يخرج من ارض بالشرق يقال لها خراسان يتبعه اقوام كأن وجوههم المجان المطرقة ويتبعه من يهود اصفهان سبعون الفا عليهم الطيالسة يمكث في الارض اربعين يوما يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وسائر ايامه كسائر الايام ثم ينزل عيسى عليه السلام فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله (قوله والدابة) قيل هو رجل والاكثرون على انها دابة لها اربع قوائم روي ان لها رأس ثور وعين خنزير واذن فيل ولون نمر وصدر اسد وخاصرة هرة وقرن ابل وقوائم بعير بين كل مفصلين اثنا عشر ذراعا وفي الحديث ان طولها سبعون ذراعا وعن ابي هريرة ان فيها من كل لون ومابين قرنيها فرسخ للراكب وفي الحديث انها تخرج من صفا اول ما يبدو رأسها ذات وبر وريش لا يدركها طالب ولا يفوتها هارب (قوله وطلوع الشمس من مغربها) عن ابي ذر قال قال رسول الله حين غربت الشمس أتدري اين تذهب هذه قلت الله ورسوله اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد ولا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن ويقال لها ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله والشمس تجري لمستقر لها فان مستقرها تحت العرش (قوله ونزول عيسى ابن مريم) وفي الحديث انه ينزل عند المنارة البيضاء شرقي دمشق واضعا كفيه على اجنحة ملكين اذا طأطأ رأسه قطر واذا رفعه تحدر منه جمان كاللؤلؤ فلا يحل لكافر يجد ريح نفسه الامات ونفسه ينتهي حيث ينتهي طرفه (قوله ويأجوج ومأجوج) هما من ولد يافث وعن رسول الله في صفتهم لا يموت احدهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه كلهم قد حملوا السلاح قيل هم صنفان طوال مفرطوا الطول وقصار مفرطوا القصر وروي انهم يأتون البحر فيشربون ماءه ويأكلون دوابه ثم يأكلون الشجر ومن ظفروا به ممن لم يتحصن منهم من الناس ولا يقدرون ان يأتوا مكة ولا المدينة وبيت المقدس ثم يبعث الله نغفا في اقفائهم فيدخل في آذانهم فيموتون (قوله خسف بالمشرق) في الصحاح يقال خسف الله به الارض خسفا اي غاب به فيها (قوله وآخر

والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى ابن مريم ويأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف في المغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث الصحاح في هذه الاشراط كثيرة جدا وقد روي احاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها فليطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ (والمجتهد) في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية (قد يخطئ وقد يصيب) وذهب

ذلك نار تخرج) هى غير النار التى ذكرها عليه السلام حيث قال اول اشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وعنه عليه السلام ان اول الآيات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وأيتهما كانت قبل صاحبتها فالاخرى على اثرها قريبا (قوله فذهب الى كل احتمال جماعة) قال رحمه الله فى التلويح فحصل اربعة مذاهب ۰ الاول ان لاحكم فى المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى اليه رأى المجتهد واليه ذهب جماعة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين فى الحقية وبعضهم الى كون احدهما احق ۰ الثانى ان الحكم معين ولا دليل عليه والعثور عليه كالعثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن اخطأ اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين ۰ الثالث ان الحكم معين عليه دليل قطعى والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا فى ان المخطئ هل يستحق الثواب وان حكم القاضى بالخطأ هل ينقض ۰ الرابع مافصله فى هذا الكتاب (قوله لما كان لتخصيص سليمان وفهمه بالذكر جهة) فانه وان لم يدل على نفى الحكم عما عدا المذكور دلالة كلية لكنه يدل عليه فى هذا الموضع بمعونة المقام كما لا يخفى على من له معرفة بافانين الكلام ومبنى هذا الاستدلال على جواز الاجتهاد على الانبياء وجواز الخطأ عليهم فيه وقد

بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد فى المسائل الشرعية الفرعية التى لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبنى على اختلافهم فى ان الله تعالى فى كل حادثة حكما معينا ام حكمه فى المسائل الاجتهادية ما أدى اليه رأى المجتهدين وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهدين او يكون وحينئذ اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعى او ظنى فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظنى ان وجده المجتهد اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا بل مأجورا فلا خلاف على هذا المذهب فى ان المخطئ ليس بآثم وانما الخلاف فى انه مخطئ ابتداء وانتهاء اى بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابى منصور او انتهاء فقط اى بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب فى الدليل حيث اقامه على وجهه مستجمعا بشرائطه واركانه فأتى بما كلف به من الاعتبار وليس عليه فى الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التى مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ من وجوه الاول قوله تعالى ۰ ففهمناها سليمان ۰ والضمير للحكومة والفتيا ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان وفهمه بالذكر جهة لان كلا منهما

اقيم الدلالة على ذلك فى موضعه بل يدل عليه هذه الآية ايضا فان حكم داود عليه السلام لو لم يكن باجتهاده بل بالوحى لما جاز اعتراض سليمان ولما جاز رجوع داود الى ما رآه وقصته مشهورة وقد اجيب بان المعنى ففهمنا سليمان الحكومة التى هى احق وافضل وانما اعترض على ابيه بناء على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطأ من غيرهم ولمن قال غير هذا ارفق بالفريقين ومما يدل عليه قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه لو لم يكن اجتهاده فى هذه الحادثة حكما وعلما لما كان لهذا الكلام فى هذا المقام معنى ولا يخفى انه لا يتم على من قال باستواء الحكمين (قوله ان القياس مظهر لا مثبت) رد عليه بان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر وايضا الحكم الاجتهادى قد يثبت بغير القياس من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ولا دلالة على وحدة الحق فيه (قوله فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين) لان المجتهد عامل بمعنى النص او بمفهومه فيكون الحكم المجتهد فيه عاما للاشخاص فعند اختلاف الاجتهادين يلزم ماذكره ومبنى هذا الدليل على « على » ان القياس مظهر وان الحق فى الاحكام الثابتة بالنصوص بالمآخذ المختلف فيها واحد وشئ منهما غير مسلم عند الخصم (قوله بل بالضرورة) اى الدينية والا فدعوى الضرورة العقلية فى الافضلية بمعنى كثرة الثواب لا سيما عند من يرى الثواب مجرد فضل

قد اصاب الحكم حينئذ وفهمه . الثانى الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وحديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا وعن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ان اصبت فمن الله والا فمنى ومن الشيطان وقد اشتهر تخطئة الصحابة رضى الله عنهم بعضهم بعضا فى الاجتهاديات . الثالث ان القياس مظهر للحكم لا مثبت له فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير . الرابع انه لا تفرقة فى العمومات الواردة فى شريعة نبينا عليه السلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة او الصحة والفساد او الوجوب وعدمه وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح فى شرح التنقيح (ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة) اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام

من الله مما لا يكاد يوجه بل لا يتصور معرفة ذلك بالنظر العقلي الصرف ايضا (قوله على وجه التعظيم والتكريم) قيد به ثم تصدى لاثباته بالدليل دفعا لما قيل من ان امرهم بسجوده لا يدل على تفضيله عليهم اذ لعله لم يكن لتعظيم بل ابتلاء للملائكة ليتميز المطيع من العاصي اذ لم يكن السجود في عرفهم غاية في التواضع والخدمة بل بمنزلة السلام في عرفنا فان دلالة امثال ذلك دلالة عرفية يختلف باختلاف العرف والعادة ويحتمل ان يكون سجودهم لله تعالى وآدم بمثابة القبلة فدفع هذه الاحتمالات بان قوله كرمت يدل على انه اسجاده تكرمة اذ لم يسبق مايدل على هذه التكرمة سوى الامر بالسجود فيكون تفضيلا له عليهم (قوله الثاني ان كل واحد من اهل اللسان الخ) فانه تعالى لما قال للملائكة على صورة المشاورة اني جاعل في الارض خليفة تأملوا في حال آدم فلم يقفوا على وجه الحكمة في استخلافه ولم يردوا الامر الى علمه وقضائه فقالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك تعجبا من استخلاف المفضول مكان الفاضل واستبدال اهل الطاعة باهل المعصية مع احاطة علمه وكمال حكمته تعالى فالله سبحانه علم آدم الاسماء كلها ارادة تفضيله عليهم واعلام وجه الحكمة في فعله ثم عرض المسميات على الملائكة فقال انبؤني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين فيما زعمتم من انه لا حكمة في استخلاف آدم فلما عجزوا عن الجواب وقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا قال يا آدم انبئهم باسمائهم فبهتوا وتنبهوا بخطائهم وعلموا ان الخير ما اختاره الله وان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء فدل الآية على فضله عليهم اجمعين فيكون جميع الانبياء افضل من جميعهم اذ لا قائل بالفصل (قوله وقد خص من ذلك باجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة)

على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية ارأيتك هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس الثاني ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فيبقى معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان قد يحصل الكمالات والفضائل العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة من اكتساب الكمالات

يريد ان المراد بآل ابراهيم اسمعيل واسحق واولادهما ويدخل فيه نبينا عليه السلام وبآل عمران موسى وهرون ابنا عمران بن يصهر او عيسى ومريم بنت عمران بن ماثان والعالمين عام لاجناس ما سوى الله تعالى فدل الآية بظاهرها على تفضيل آل ابراهيم وفيهم عوام البشر على العالمين ومنهم رسل الملائكة وقد خص من الآية بالاجماع تفضيل عوام البشر على رسل الملائكة فبقيت معمولة فيما سوى ذلك والعام اذا خص منه البعض يفيد الظن فيما عداه والظن كاف لغرضنا اذ لاندعى فى هذه المسئلة ازيد من الظن اذ لاقاطع فيه لانفيا ولا اثباتا وهذا هو المراد من كون المسئلة ظنية والا فلا كلام فى انها من الاصول الاعتقادية والمسائل العلمية والاكتفاء بالظن والتخمين ليس الا للعجز عن القطع واليقين ثم المذكور فى شرح المقاصد انه خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء وقيل خص من العالمين رسل الملائكة والوجه هو الاول اذ لافضل لجميع آل ابراهيم وآل عمران عليها ماعدا رسل الملائكة وهو ظاهر ﴿ قوله ولاشك ان العبادة وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف اشق وأدخل فى الاخلاص فيكون افضل لايقال عبادة الملائكة اكثر وادوم اذهم يسبحون الليل والنهار لايفترون والاخلاص الذى به « وبالتقديم » قوام العمل ويرجى قبوله فيهم اصدق ويقينهم اقوى لان طريقهم العيان لا العيان والمشاهدة لا المراسلة وهم من البشر اتقى وعملهم ازكى لانا نقول قد ثبت بالحديث ان افضل الاعمال احمزها والترجيح بالدوام والكثرة غير مفيد لان كثرة الثواب ليست بكثرة العمل الا يرى ان كلمة الشهادة يترتب عليها من الثواب مالا يترتب على مايزيد عليها من الطاعات اضعافا مضاعفة وباقى الصفات كونها اقوى وازيد فى الملائكة غير مسلم وماذكر فى بيانه لايفيد بالنسبة الى الانبياء على ان الايمان بالغيب افضل ﴿ قوله والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية

ولاشك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف اشق وادخل فى الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرأة عن مبادى الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية الثانى ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى * علمه شديد القوى * وقوله تعالى * نزل به الروح الامين * ولاشك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله تعالى والملائكة انما هم المبلغون الثالث انه قد اطرد فى الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وماذلك الا لتقدمهم فى الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم فى الوجود اولان وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى

دون الاسلامية) فان الملائكة عندنا ليست من قبيل المجردات بل من قبيل الاجسام وكون كمالهم بالفعل ايضا بمعنى انه ليس لهم كمال متوقع ممنوع عندنا

وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى * لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون * فان اهل اللسان يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عليه السلام اذ القياس فى مثله الترقى من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل بين عليه السلام وغيره من الانبياء والجواب عندان النصارى استعظموا المسيح بحيث يرتفع من ان يكون عبدا من عباد الله بل ينبغى ان يكون ابنا له لانه مجرد لا أب له وقد قال الله تعالى * وتبرئ الاكمه والابرص وتحيي الموتى * بخلاف سائر العباد من بنى آدم فرد عليهم بانه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو اعلى منه فى هذا المعنى وهم الملائكة المقربون الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى فالترقى والعلو انما هو فى امر التجرد واظهار الآثار القوية لا فى مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على افضلية الملائكة والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

وايضا علمهم بالكوائن ماضيها وآتيها غير مسلم وباقى المقدمات مسلمة عندنا ايضا وان اختلف المأخذ لكنها لا تفيد الافضلية بمعنى كثرة الثواب بل او فرض تمام جميع المقدمات لا يفيدها ايضا بل نقول جميع الادلة المذكورة فيما بعد او فرض صحتها وتمامها لا تدل الا على كثرة فضائلهم وكمالهم لا على كثرة ثوابهم عند الله كما هو المطلوب الذى يجتهد فى اثباته وفقنا الله للفوز بهذا المرام * كما وفقنا لاختتام الكلام * ثم الحمد حق الحمد * لمن له حق الحمد * والشكر جل الشكر لمن كل له الشكر * والصلاة اطراها ان الح من اطراه * على محمد خير البرية * وعلى متبعيه على الملة الحنيفية * السمحة البيضاء النقية * تمت بعون الله تعالى *

نحمد الله على ما وفقنا لاتمام طبع هذا الشرح المتين * المتداول بين علماء الدين المبين • للعلامة الثاني • سعد الملة والدين التفتازاني على متن العقائد النسفية • في اصول الملة الحنيفية مرتبا في هوامشه حاشية المولى مصلح الدين الكستلي • بترتيب بديع بهي • وذلك في زمن مؤيد عقائد اهل السنة الامجاد •

لا زالت رياض دولته

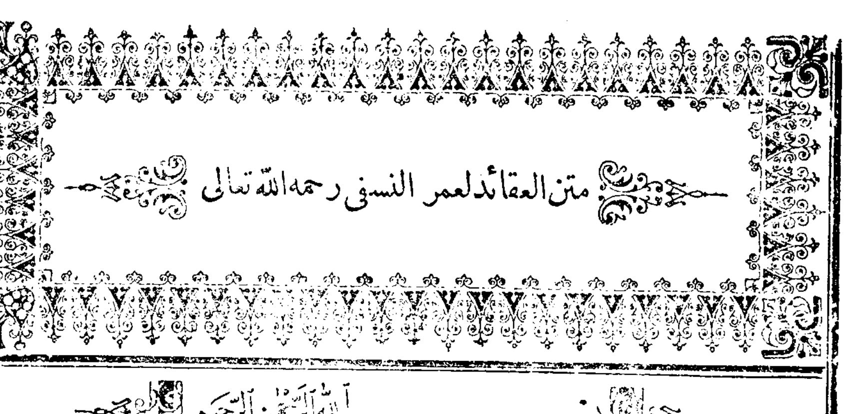
محفوفة بأزهار المعارف والعلوم • وما برحت رايات

شوكته محفوظة بعناية المالك الحي القيوم •

في اواسط صفر الخير من سنة ست وعشرين

وثلثمائة والف • من هجرة

من له العز والشرف



متن العقائد لعمر النسفى رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

قال اهل الحق حقايق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافا للسوفسطائية واسباب العلم للخلق ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل فالحواس السمع والبصر والشم والذوق واللمس وبكل حاسة منها توقف على ما وضعت هى له والخبر الصادق على نوعين احدهما الخبر المتواتر وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وهو موجب للعلم الضرورى كالعلم بالملوك الخالية فى الازمنة الماضية والبلدان النائية . والنوع الثانى خبر الرسول المؤيد بالمعجزة وهو يوجب العلم الاستدلالى والعلم الثابت به يضاهى العلم الثابت بالضرورة فى التيقن والثبات . واما العقل فهو سبب للعلم ايضا وما ثبت منه بالبداهة فهو ضرورى كالعلم بان كل الشئ اعظم من جزئه وما ثبت بالاستدلال فهو كسبى * والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق . والعالم بجميع اجزائه محدث اذ هو اعيان واعراض فالاعيان ما يكون له قيام بذاته وهو اما مركب وهو الجسم او غير مركب كالجوهر وهو الجزء الذى لا يتجزى والعرض ما لا يقوم بذاته ويحدث فى الاجسام والجواهر كالالوان والاكوان والطعوم والروائح * والمحدث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم القادر الحى العليم السميع البصير الشائى المريد ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر ولا مصور ولا محدود ولا معدود ولا متبعض ولا متجز ولا متركب ولا متناه ولا يوصف بالمائية ولا بالكيفية ولا يتمكن فى مكان ولا يجرى عليه زمان ولا يشبهه شئ ولا يخرج من علمه وقدرته شئ وله صفات ازلية قائمة بذاته وهى لا هو ولا غيره وهى العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة والمشية والفعل والتخليق والترزيق والكلام فهو متكلم بكلام هو صفة له ازلية ليس من جنس الحروف والاصوات وهو صفة منافية للسكوت والآفة والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وهو مكتوب فى مصاحفنا محفوظ فى قلوبنا مقرو بالسنتنا مسموع بآذاننا غير حال فيها والتكوين

صفة لله تعالى ازلية وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده وهو غير المكون عندنا والارادة صفة لله تعالى ازلية ورؤية الله تعالى جائزة فى العقل واجبة بالنقل ورد الدليل السمعى بايجاب رؤية الله تعالى فى دار الآخرة فيرى لا فى مكان ولا على جهة ومقابلة واتصال شعاع وثبوت مسافة بين الرائى وبين الله تعالى والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر والايمان والطاعة والعصيان وهى بارادته ومشيته وحكمه وقضيته وتقديره وللعباد افعال اختيارية يثابون بها ويعاقبون عليها والحسن منها برضاء الله تعالى . والاستطاعة مع الفعل وهى حقيقة القدرة التى يكون بها الفعل ويقع الاسم على سلامة الاسباب والآلات والجوارح وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة ولا يكلف العبد بما ليس فى وسعه وما يوجد من الالم فى المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار فى الزجاج عقيب كسر انسان وما اشبهه كل ذلك مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد فى تخليقه والمقتول ميت باجله والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى والاجل واحد والحرام رزق وكل يستوفى رزق نفسه حلالا كان او حراما ولا يتصور ان يأكل انسان رزق غيره والله تعالى يضل من يشاء ويهدى من يشاء وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى * وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين وتنعيم اهل الطاعة فى القبر وسؤال منكر ونكير ثابت بالدلائل السمعية والبعث حق والوزن حق والكتاب حق والسؤال حق والحوض حق والصراط حق والجنة حق والنار حق وهما مخلوقتان موجودتان باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اهلهما والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الايمان ولا تدخله فى الكفر والله تعالى لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر ويجوز العقاب على الصغيرة والعفو عن الكبيرة اذا لم يكن عن الاستحلال والاستحلال كفر * والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار فى حق اهل الكبائر * واهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون فى النار والايمان هو التصديق بما جاء من عند الله والاقرار به فاما الاعمال فهى تتزايد فى نفسها * والايمان لا يزيد ولا ينقص * والايمان والاسلام واحد واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا ولا ينبغى ان يقول انا مؤمن ان شاء الله * والسعيد قد يشقى والشقى قد يسعد والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته * وفى ارسال الرسل حكمة وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين ومنذرين ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدين والدنيا

وايدهم بالمعجزات الناقضات للعادات واول الانبياء عليهم السلام آدم وآخرهم محمد عليهما السلام وقد روى بيان عددهم فى بعض الاحاديث والاولى ان لايقتصر على عدد فى التسمية وقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولايؤمن فى ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم او يخرج منهم من هو فيهم وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى صادقين ناصحين ❊ وافضل الانبياء محمد عليه السلام ❊ والملائكة عباد الله العاملون بامره ولايوصفون بذكورة ولاانوثة ولله تعالى كتب انزلها على انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده ❊ والمعراج لرسول الله تعالى عليه السلام فى اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ماشاء الله تعالى من العلى حق ❊ وكرامات الاولياء حق فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولى من قطع المسافة البعيدة فى المدة القليلة وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة والمشى على الماء وفى الهواء وكلام الجماد والعجماء اوغير ذلك من الاشياء ويكون ذلك معجزة للرسول الذى ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها انه ولى ولن يكون وليا الا وان يكون محقا فى ديانته وديانته الاقرار برسالة رسوله ❊ وافضل البشر بعد نبينا ابو بكر الصديق ثم عمر الفاروق ثم عثمان ذى النورين ثم على رضى الله تعالى عنهم وخلافتهم على هذا الترتيب ايضا والخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملك وامارة والمسلمون لابدلهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لااولياء لهم وقسمة الغنائم وينبغى ان يكون الامام ظاهرا لامختفيا ولامنتظرا ويكون من قريش ولايجوز من غيرهم ولايختص ببنى هاشم واولاد على رضى الله عنه ولايشترط فى الامام ان يكون معصوما ولاان يكون افضل من اهل زمانه ويشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة سائسا قادرا على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم ❊ ولاينعزل الامام بالفسق والجور ويجوز الصلوة خلف كل بر وفاجر ونصلى على كل بر وفاجر ونكف عن ذكر الصحابة الابخير ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبى عليه السلام ❊ ونرى المسح على الخفين فى السفر والحضر ولانحرم نبيذ التمر ❊ ولايبلغ ولى درجة الانبياء ❊ ولايصل العبد الى حيث يسقط عنه الامر والنهى والنصوص تحمل على ظواهرها والعدول عنها الى معان يدعيها اهل الباطن الحاد بكفر ❊ ورد النصوص كفر واستحلال المعصية كفر والاستهزاء على الشريعة كفر واليأس من الله كفر والامن من الله كفر وتصديق الكاهن بما يخبر عن الغيب كفر ❊ والمعدوم

ليس بشئ ❁ وفى دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم عنهم نفع لهم ❁ والله تعالى يجيب
الدعوات ويقضى الحاجات ٭ وما اخبر به النبى من اشراط الساعة من خروج
الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام
وطلوع الشمس من مغربها فهو حق ٭ والمجتهد قد يخطئى وقد
يصيب ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل
الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر
افضل من عامة الملائكة

❁ امابعد حمدا لله المتنزه عن سمة النقصان ❁ والصلوة على نبى آخر الزمان ❁ فقد ❁
❁ تم بعون الملك المتعالى ❁ طبع حاشية المولى الخيالى ❁ على شرح العقائد ❁
❁ النسفية للعلامة التفتازانى ❁ كما تم قبل هذا طبع ذلك الشرح الذى ليس له فى كتب ❁
❁ الكلام مايدانى ❁ موشاة طرر هوامش تلك الحاشية الدقيقة ❁ بدرر عبارات ❁
❁ حاشية ❁ البهشتى الانيقة ❁ مذ يلا عتن العقائد فى آخرها ❁ لتتم الفائدة لارباب ❁
❁ النهى ❁ مع صرف الاهتمام والدقة البليغة ❁ فى تصحيح كل من تلك الكتب ❁
❁ البديعة ❁ فكانت مجلة رفيعة القدر غالية القيمة حرية بان تبدل بالاموال ❁
❁ الكريمة ❁ وذلك فى ظل سلطان السلاطين باسط بساط العدل والحلم على الارضين ❁
❁ ناصر اهل الحق واليقين ❁ قامع بدع المبتدعين ❁ مولانا ❁
❁ ❁
❁ ❁

❁ فى الآستانة العلية ❁ حماها الله عن الآفات والبلية ❁ وقد وافق ❁
❁ تمام التمثيل وكمال التشكيل ❁ أواسط صفر الخير من شهور سنة ❁
❁ ست وعشرين وثلثمائة والف من هجرة من خلقه الله ❁
❁ على اكمل وصف ❁ صلى الله ❁
❁ تعالى عليه وعلى ❁
❁ المنتمين اليه ❁
❁ وسلم ❁
م